وعلى افضل رسله محمد وآله مصليا ومحليا في حلبة الصلوات محليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى اقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده

لما فرغ من تنقيح الاصول وتوضيحه بالشرح مستكرهة وانتهيت فيه الى مواضع اعتراض عليها بعض الطلاب في المواضع التي الغي فيها اطناب الكلام فرايت ان اكتب وعلم

عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه وتهيئة التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاحوال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس على ما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس لها صلة لا تبتدي بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز **قوله** وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلوة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقروءة تنويه بشانه وتنبيه على كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل تفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام **قوله** سعد جده ايهام اذ الجد البخت والجد الاب **قوله** ونفقني الله التوفيق جعل الاسباب موافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين معنى التشريف والمص كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى **قوله** وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق وختمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا اطلاع على مخزوناته ولا ايجاد مستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام **قوله** مبنية على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو داب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود **قوله** وترتيب انيق اي حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي **قوله** لم تبلغ

وبقائه موشد باوتاد الخلق اطناب عزته واعلائه فهو الذي قائم بتقوية الدين القويم في زمان ضعفه وفتوره واستقل بحماية رفع قصور الشرع في اوان قصوره وقد بذل المحق همته لنصرة الحق ناصرا وطهر بعدله العالم في طريق الدين القويم سيما ومنارا واختصه بكل الكرامات الدينية ووجهني التوجه

الى ماسوّدت كتاب التنقيح … بعض اصحاب الاشتباه … ووقع فيه قليل من التغييرات وشيء يسير من المحو والاثبات فكتبت هذا الشرح على المتن على النمط الذي تقرر بعد التغيير الى هذا … فيهان هذا الحال … جعلته عراضة من بضاعة مزجاة لحضرة من هو … الكتب والاسفار … العالي … الاسلام المتمنى بالجهاد في سبيل الله … الحكم الله … والحرمين … النقية البيضاء … الحق والدين شمس الاسلام والمسلمين … كهف الدين المبين اعز الله الاسلام والمسلمين بدوام دولته

صفته تدقيقات والعائد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان
هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى بجعله بمعنى الوصول والانتهاء
قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما الثبوت الثاني لثبوت
الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد لما التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف
بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا
لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة
على حضور ذكر الله تعالى في قلب المومن لاسيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه
المحامد اليه تعالى لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى
ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس فيقتصر على طلب رضاه ولا
يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي
في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير
يلزم الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب والصعود الحركة من الاسفل الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة ثم
من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء وهو لفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى ولاعتبار
جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه
الارض وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اى متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير المستعمل في الوحدانية حتى توهم
بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع
فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب وانه ليس جمع ككسب وذنب ففي قوله والكلم ان كان جمعا خزازة لا يخفى توجه الصواب و
ان كان بالمواد قوله من محامد حال من الكلم وبيان له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف
والمستغرق لما تقرر من ان النكرة تعم بالوصف كالمرة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد
وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فلا اختصاص
الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين
اى اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات
فاثبت لها مشارع يرد المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان ومن هذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذي هو موهب الثناء
الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان ونضارة الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا وسماها مهب
مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا
علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوهبت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تحيي به الاشجار والقبول الثاني

سميت هذا الكتاب
بالتوضيح في حل غوامض
التنقيح والله تعالى مسئول
ان يعصمني عن الخطأ والخطل
عما يكره منا وعن السهو
والزلل فيما قلنا او قلنا
بسم الله الرحمن الرحيم
اليه يصعد الكلم الطيب
افتتح بالضمير قبل الذكر
ليدل على حضوره في الذهن
فان ذكر الله تعالى
كيف لا يكون في الذهن
عند افتتاح الذكر كقوله تعالى
وبالحق انزلناه وبالحق
نزل وقوله تعالى انه لقرآن
كريم وقوله الطيب صفة
للكلم والكلم ان كان جمعا
فكل جمع تفرق بينه وبين
واحده بالتاء يجوز في وصفه
التذكير والتانيث نحو
نخل خاوية ونخل منقعر
من محامد لا يحصى عددها
من مشارع الشرع وموارده
واليه يرفع من قبول
القبول ما هو القبول
كالهواء لريح الصبا

من المصادر الشاذة طم السبع لبنان والنماء الزيادة بالارتفاع يقال نمى ينمي نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على
تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان
المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال
الطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله
تعالى في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال
والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل اذ لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل
فرع لولاه لما كان للحمد ثمار الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى
نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصرح
الى ان الشجرة الحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي الذي يحلي علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا
عنده وهو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المنتهي على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله
اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص وبلفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** على ان جعل تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة
الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة
الروية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما تبتني هي عليه
من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها لكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة
المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة وقوتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك
نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام
اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من
حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما اشتمل عليه علم الكلام
الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة
السابقة تشبيه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجي اليها يامن من عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام
تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي هو للشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب
ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس فذكر الثلثة الاول صريحا والقياس ضمنا بقوله ووضع معالم العلم المسالك لمعتبر بالقائسين المتأملين في النصوص وعلل
الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار يقول اعتبرت الشيء اذا نظرت عليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة
الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في تحرير
السنة ولا خفاء في تقدمه عليه وانما تؤخر حيث تؤخر لعارض يعرض في ثبوتها ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما اشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى
ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام اشتمل على محكم هو غاية في الظهور ومفسر
هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها **قوله** مقصورات اي محبوسات لاجل خيام الاستتار

علي ان جعل اصول الشرع
ممهدة المباني وفروعها وثيقها
اي لطيفة الاطراف والجوانب
ودقيقة المعاني علي اربعة
اركان قصر الاحكام واحكمه
بالمحكمات غاية الاحكام
وجعل المتشابهات
مقصورات الاستسلام ...

مضروبة على المتشابه مخفية بحيث لا يرجى بروزه وظهوره اصلا ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم

تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية

متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال يبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في

الطلب كذلك العلماء الراسخون يبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون

بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه **قوله** كبح عنان ذهنهم يقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك

باللجام لكي تقف ولا تجري **قوله** اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع

متعد الى مفعولين يقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا

او تضمينا لمعنى الادراج والوضع **قوله** منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة

من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمراة ما داما في اعراسهما ويجمع

المونث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع جزالة لان المعاني التي اظهرت

بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست

نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في

النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة

على النصوص بمنزلة العروس على المنصة **قوله** وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل

او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول

هذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول

هو الموضوع لبيان الشرائع التي عليها اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام **قوله** بارفع اي بادوام ايات

الذين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله تعالى واحياء مراسم الدين

فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يرتفع ومنصوب لا ينخفض **قوله** جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان

اي غالب الحجة وقاهرها **قوله** مركوزا اي مدفونا من ركزت الرمح اي غرزته في الارض والكنوز الاموال

المدفونة وهو المحور الجارة العظام شبه بها عبارات الصعبة الجزلة الصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني

التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب ويعدى بالى فاصل الكلام مرموز

الى نحو معنى فحذفت الجار واوصل الفعل فصار نحو معنى مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت

في الارض بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها يعني قد اومى الى النكت الخفية في اثناء

عليها حدود النصوص

ابكار افكار [illegible]

منصة العروس لكان [illegible] اليه العروس [illegible]

وفصل خطابه [illegible]

الفاصل بين الحق والباطل

صلى الله عليه وعلى اله

اصحابه بارفع اعلام الدين باجماع المجتهدين [illegible]

فيجدون فيها علامات وامارات

فهم الاحكام وذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس

الوجه الذي يسنح الشارع [illegible] الاحكام عليها

الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده

وسعد جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان

اصول الفقه اي مكبين عليها من كب على وجهه

غاية الاقبال فكانه اكب عليها

البزدوي بواه الله تعالى دار السلام وبوى

البرهان مركوزا كنوزها في صخور عباراته

مرموزا غرر معانيه

انشار اليه الدقيقة والنظر التامل فى الشئ بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشئ بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ماتفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه وتنظيم الدر فى السلك جمعها كما ينبغى مشروط متناسقة والكلام اللايح من تعريفيه ما بان فى اصول فخر الاسلام زواله يجب حذفها وشائك يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس مبنى على قواعد المعقول بان يراعى فى التعريفات والحجج شرائطها المذكورة فى علم الميزان وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشائخ رحمهم الله **قوله** مورد فيه اى فى ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه وكذا الضمائر التى تاتى بعد ذلك **قوله** لان الاعجاز فى الكلام ان يودى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من المعجز به اذ جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فى جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراى الصحيح فباعتبار انه يسير فى اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عدا يكون هو احد الانواع وفيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهو يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلية التى يوخذ عند اخذه وهى اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر وفى الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته فى تلطيف الكلام وتادية المعانى بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف فى الاعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله و من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشترط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه والثانى ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التى لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر فى المفتاح ونهاية الايجاز وح تعيد طريق الاعجاز بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا فى كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا او مقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثانى ان الاعجاز سواء كان فى الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه **قوله** اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثانى المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثانى اذ لا بحث فى هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبنى على اربعة اركان من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو ذيل ببابى الترجيح والاجتهاد والثانى على ثلثة ابواب فى الحكم والحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن فوات المقصود والاشتغال بغيره ولكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذى به تميز عند الطالب وموضوعه الذى به امتيازه فى نفسه عن سائر العلوم

موود فيه زبدة مباحث
المحصول واصول الامام
المحقق المدقق جمال العرب
ابن الحاجب مع تحقيقات
بدايعة وتدقيقات غامضة
منيعة يخلو الكتب عنها
سالكا فيه مسلك الضبط
والايجاز متشبثا باهداب
السحر متمسكا بعروة الاعجاز
اختار فى الاعجاز العروة
وفى السحر الاهداب لان
الاعجاز اقوى واوثق من
السحر واختار فى العروة لفظ
الواحد وفى الاهداب لفظ
الجمع لان الاعجاز فى الكلام ان يودى
المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه
من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا
فاما السحر فى الكلام فيكون دون الاعجاز
وطرقه فوق الواحد فلو حققته
لفظ الجمع وسميته بتنقيح
الاصول والله تعالى مسئول ان
يمتع به مؤلفه وكاتبه وقارئه
وطالبه ويجعله خالصا لوجهه
انه هو البر الرحيم اصول الفقه
لما كان هذا اصول الفقه واصول
الفقه مركب فهما وى باعتبار الاضافة
وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص

فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المص هذا الذي ذكره اصول الفقه اغنا للسامع عن السوال لو قال
عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه و اصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم
بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي
نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المص ههو
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب لما كان
اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير
وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن يشعر بكونه مبنى
الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح **قوله** اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول
وتعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البديهية ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة
اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق
وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا
عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى عليه ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشئ من
حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث هي تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول
وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل
الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة
في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان
الشجرة على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي
هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله
وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى حمله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان
قلت ابتناء الشئ على الشئ اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين ومع يدخل فيه مثل ابتناء
السقف على الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر اذا اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء
السقف على الجدران بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي
ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء
المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء
عقلي **قوله** اعلم ان التعريف اما حقيقي للماهية اما ان يكون لها تحقيق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى
الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية
الاعتبارية اي الحاصلة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها

لتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور ...

الى البعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء
الكلي المقول على الكثرة المختلفة بحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة
من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبا
اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعلقه نفس حقيقية وذلك الشئ
او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحاصلة المسمى للاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات
كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين
ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ مشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما
يبتني عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون
حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف
الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد يوخذ من حيث
انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي تطلب الحقيقة وهي
متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتاخرة عن ما التي تطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد توخذ من حيث انها
مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي تطلب مفهوم الاسم
متعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرح
بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم لوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي
الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** وشرط كلا التعريفين اي
الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد
صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس
فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكلية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك و
بالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود وصدق عليه
الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على
المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي وفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود
فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولا شك ان
تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشئ مع وصف ابتناء
الغير عليه او احتياج الغير اليه وبهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف او عدم الاطراد ومفسد له اسميا كان او غيره فنفي الحاجة لتعريف
الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشئ اما داخل فيها او خارج عنه والاول
اما ان يكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني

ان كان مامنه الشئ فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالآلات للنجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليها انه اصل فلا يكون التعريف مطردا ولا منعكسا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها فقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود فان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تمييزه عن شئ معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليه حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصروح وهو ترتب الحكم على دليله **قوله** والفقه نقل للمصنف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمصنف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها ويجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا استعمالا وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر منه في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا يشتملان عليها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما يأتي به المكلف ان تساوى تركه وفعله فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد رح وهو المناسب ههنا لان المصرح جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا الاصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فمع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالثواب

ما يشمل الفرض ايضا الا ان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما
والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اى ايقاع على ما هو المعنى المصدرى وترك اى عدم فعل
فيصير اثنا عشر والمراد بما يأتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالنسبة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر
عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الوجوب والحرام وغيرهما وان كانت فى الحقيقة من صفات فعل المكلف
خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما
فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اى حاجة الى اعتبار
الفعل وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما
يثاب عليه لم يصح ذلك فى الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب
يستحق به العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد ونحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل
ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفى التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى
فان الجنة هى المأوى واجيب بان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل
حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع فى ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيئ
الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثانى ان المراد بالجواز فى الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب
الامكان الخاص المقابل للوجوب وفى الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت اذا اريد
بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لما ان ما سوى الحرام والمكروه
تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز بهذا المعنى قلت هذا
مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها الثالث ان ما يحرم عليها فى الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل فيشمل الحرام
والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد معرفته بالماهية ما ليها تصورها ولا التصديق بثبوتها لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها
ولا عن التصديق بوجودها فى نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام وما اليه الاشارة بقوله
كوجوب الايمان وتحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها فى نفس الامر بالوجدان كما فى العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها
بالحس ثم لا يخفى ان اعترضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارتفضه منعنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق الالفاظ المحتملة
للمعانى المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن فى التعريفات قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعى رحمهم الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية
بيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما مأخوذ من الشرع او لا والمأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل او لا والعملى اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلى
الذى نيط به الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام
الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع
وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام
وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله لم يمكن ان يراد بالحكم الحكم لتطلق فى العرف على اسناد امر الى

اخرای نسبة الیه بالایجاب او السلب وفی اصطلاح الاصول علی خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر
وفی اصطلاح المنطق علی ادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة ویسمی تصدیقا وهو لیس بمراد ههنا لانه علم والفقه لیس علما
بالعلوم الشرعیة و المحققون علی ان الثانی ایضا لیس بمراد والا لکان ذکر الشرعیة و العملیة تکرارا بل المراد النسبة التامة
بین الامرین ای العلم بها تصدیق ویعبر بالتصور والی هذا اشار بقوله لیخرج التصورات ویبقی التصدیقات فیکون الفقه عبارة
عن التصدیق بالقضایا الشرعیة المتعلقة بکیفیة العمل تصدیقا حاصلا من الادلة التفصیلیة التی نصبت فی الشرع علی تلک القضایا
وفوائد القیود ظاهرة علی هذا التقدیر و المصنف جوز ان یراد بالحکم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الی التکلف فی تبیین فوائد القیود
وتعسف فی تقریر مراد القوم فذهب الی المراد بالشرعیة ما یتوقف علی الشرع ولا یدرک لولا خطاب الشارع و ان الاحکام
منها ما هو خطاب بما یتوقف علی الشرع کوجوب الصلوة و الصوم ومنها ما هو خطاب بما لا یتوقف علیه کوجوب الایمان بالله تعالی
ووجوب تصدیق النبی علیه الصلوة و السلام لان ثبوت الشرع موقوف علی الایمان بوجود الباری تعالی وعلمه وقدرته وکلامه
وعلی التصدیق بنبوة النبی علیه الصلوة و السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شیء من هذه الاحکام علی الشرع لزم الدور فالتقیید بالشرعیة
یخرج هذه الاحکام لانها لیست شرعیة بمعنی التوقف علی الشرع و انما قال الخطاب بما یتوقف او لا یتوقف لان الحکم
المفسر بالخطاب قدیم عندهم فکیف یتوقف علی الشرع وللقائل ان یمنع توقف الشرع علی وجوب الایمان ونحوه
سواء ارید بالشرع خطاب الله تعالی او شریعة النبی علیه الصلوة و السلام و توقف التصدیق بثبوت شرع النبی علیه الصلوة
والسلام علی الایمان بالله تعالی وصفاته وعلی التصدیق بنبوة النبی علیه الصلوة والسلام ودلالة معجزاته لا یقتضی توقفه
علی وجوب الایمان والتصدیق ولا علی العلم بوجوبهما غایته انه یتوقف علی نفس الایمان و التصدیق وهو غیر مفید ولا مناف
لتوقف وجوب الایمان ونحوه علی الشرع کما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعی ای
المتوقف علی الشرع اما نظری لا یتعلق بکیفیة عمل واما عملی یتعلق بها فالتقیید بالعملیة لاخراج النظریة ککون الاجماع حجة
وهذا انما یصح علی تقدیر الثانی لو کان الحکم المصطلح شاملا للنظری وفیه کلام سیجیء **قوله** من ادلتها ای العلم الحاصل
قد یتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحکام ح لا یخرج علم المقلد لانه علم بالاحکام الحاصلة عن ادلتها التفصیلیة وان لم یکن
علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلک بانه متعلق بالعلم لا بالاحکام اذ الحاصل من الادلة هو العلم بالشیء لا الشیء
نفسه علی انه اذا ارید بالحکم الخطاب فهو قدیم لا یحصل من شیء ومعنی حصول العلم من الدلیل انه ینظر فی الدلیل فیعلم منه الحکم فعلم المقلد
کان مستندا الی قول المجتهد المستند الی علمه المستند الی دلیل الحکم لکنه لم یحصل من النظر فی الدلیل و تقیید الادلة بالتفصیلیة
لان العلم بوجوب الشیء لوجود المقتضی او بعدم وجوبه لوجود النافی لیس من الفقه **قوله** ولا شک انه یکرر ذهب ابن الحاجب
الی ان حصول العلم بالاحکام عن الادلة قد یکون بطریق الضرورة کعلم جبرئیل والرسول علیهما الصلوة والسلام وقد یکون
بطریق الاستدلال والاستنباط کعلم المجتهد والاول لا یسمی فقها اصطلاحا فلا بد من زیادة قید الاستدلال و الاستنباط
احترازا عنه و المصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه یکرر تخرجه بقوله من ادلتها التفصیلیة فان قیل حصول العلم عن الدلیل
مشعر بالاستدلال اذ لا معنی لذلک الا ان یکون العلم ماخوذا عن الدلیل فیخرج علم جبرئیل والرسول علیهما السلام

ايضا فلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات **قوله** وللمعارف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمصرح ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة فقوله كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه الصلوة والسلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب اطاعة النبي عليه الصلوة والسلام واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب اطاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر **قوله** وقد زاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد ينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصرح اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزم بعضهم وزاد في

فقال كل هذا الحكم قبيل خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الاشعري فهو خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى كقوله لا اله الا هو فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرجه بقوله بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب وطلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة وقوله وقد زاد البعض والوضع [illegible]

وللمعارف الفقه بانه العلم بالاحكام [illegible]

[illegible] خطاب الشرع [illegible] بالاقتضاء او التخيير [illegible] المكلفين [illegible] الطهارة شرط [illegible] وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضع [illegible] الاقتضاء او التخيير [illegible] الصلوة [illegible] من كون الدلوك سببا والوجوب [illegible] الصلوة [illegible] هو الاول لان المفهوم [illegible]

في التعريف قيد التعميم ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله وأجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسمية حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف رح الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم منع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على التسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه منع كونه خارجا عن التعريف وجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** والتعميم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الخ اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصرح ان هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا التعريف للحكم الشرعي فان المصرح اذا كان هذا تعريفا للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعي مستدرا الى آخر لان خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الا لكان ذكر الشرعية مكررا للسابق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدون الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما يثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليها اشارة الى اعتراضات على التعريف للحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات

فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يعم المتعلقة بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي وتربيته والاداء والا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وصومه وكونها مندوبة وتاركها بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي وادا الولي حكم آخر مرتب عليه ولا يتاتى هذا السوال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف المذكور فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السوال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم فعل القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا الا فائدة خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه وللقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح يخرج بقيد الاقتضاء والتخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع نفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى الخ فيكون تفسيره بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام عندهم فلو كان خطاب الحكم مفسرا للحكم على ما زعم المعترض للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة بل تفسيرا **قوله** فيدخل نريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة

الشارع بتسوار كان الخطاب والاجماع ... الا بوجه لكون الاخطاب وارد في عين هذا الحكم اوردها في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون خطابها شرعية اولو لا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك ... فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء ... عند القضاة كونها عقليين ... عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال ... ١٦ عقلا ... يتوقف على ... لا يكون من ... والثاني ... فالمراد ... الشرعي ... فيكون من ... شرعي ... الشرع ... لا بعيد ان من ... فيدخل في الفقه المصطلح ... فلا يكون ... على ... الاشاعرة ...

شامل للعلم من دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما وندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم بناء على ان لا دخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المصرح العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد بها ما على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمه او ذهل عن قيد العملية ههنا **قوله** ولا يراد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال والامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد مسئلة منه ما صرح به الامام في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المصرح فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحده لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا لا القول بكونها من الفقه تسميتها عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما البعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك رح سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا

١٧

اسم العلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكرنا سيدا اسم المفهوم كلي يتبدل بحسب الازمنة والامم فربما يكون علما بكثير من الاحكام

وربما بالكثر والاكثر وبهذا استمر الى الفقه الخاص زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ تزايده بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات

والقياس وتنقيص بحسب النسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه الصلوة

والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبما انعقد عليه الاجماع ان

كان وهذا في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا من الفقه وذلك عندهم معظم

مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده وقد ظهر عليه نزول الوحي به ويكون الفقه بالنسبة

الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام

التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها وعنهم ولم يقدح ذلك في

فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير منضبط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان

لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاخلال

والاختلال **قوله** نحو ابد او لا اشعر بان ما ظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع

الفقه انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتها ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية **قوله** وثانيا بدو الذي

ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع به والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن و

كثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة

نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا

فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فثبتا

فيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما محالا حقه هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد

علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي

على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى

فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل

بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم

ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في

شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه

حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم

قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وجوابه انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا

علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما ظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع

وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا

19

مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فلا اذ لا يقال كلما غلب ظن المجتهد يتبين الحكم او انه يجب عليه العمل او تثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى

لا معنى له اصلا **قوله** و اصول الفقه لما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع
المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره و الوحي ان كان متلوا فالكتاب
والا فالسنة وغير الوحي ان كان قولا لكل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل الينا
من الرسول عليه الصلوة والسلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط
عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة
الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا
خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم
الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا ودون وجه
لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها وما اثر
القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة
والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل
المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر اولم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا لابيه
ان السبب القريب للشئ مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شئ الثالث
ان الاولوية لبعض الاقسام في معنى المقسم لا زمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل
والقسم الثالث وهو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى و
هو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا
لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة
مع امتناع الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعه باقية مبتنيا على
ذلك الشئ كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى والكامل في الاصالة وهذا مبني على ما الاب فانما يبتني
على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شئ وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي
اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في مقتضى
السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت بحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا فيكون اولى بالاصالة
بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور
ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها او افرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل
قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان يريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع
حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا
فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كما لا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما

انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس
فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا
لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا
قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان
وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت
والتوصل القريب مستفاد من باء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل
الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس
بقريب اذ قد يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى
الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط
بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها
افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل
الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب
والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى
تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام
اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية
فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلاف ما يليق بها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصار عبارة
عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال فراد المص رح قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف
وللقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته و
نسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من
مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل
للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا
ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث الطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل

نتيجة من حيث تقع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله يسمى اكبر والدليل يتألف لا محالة عن مقدمتين تشتمل احدهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما يشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا الحج واجب لانه مامور للشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه لعلمه بالامر فيه عليه قوله يكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد وآراء احترز عن محل الفقه الاجماع لانا اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا انحصار في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد وهو المتعرضون للمباحث التقليدية في كتبهم يصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يقال على الفقه لان المقلد يتوصل بالقواعد الى مسائل الفقه لان الفقه الذي هو العلم بالاحكام من ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس من الادلة الاربعة قوله علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالهما على حذف المضاف او لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف المضاف

شائع في عبارة القوم **قوله** فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه
الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشأه الذات
بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساو له كالضحك للانسان بواسطة التعجب
او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن
الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه
كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه
الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى
اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة
بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون
موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت
فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب
والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو المكتسبات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة
حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس
ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد **قوله** واما الثالث فلعله يعني العوارض
الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي
العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك ككون الكتاب والقدم والحدوث والبساطة والتركيب
وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردات او رباعية معجزة او مبينة الى غير ذلك مما لا دخل له في
الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته و
رخاوته ودقته وغلظته ونحو ما يحتاج اليه في صناعته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه
وبساطته ونحو ذلك **قوله** ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات [illegible]
[illegible] الاصول **قوله** كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث

عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة فيوصل الى تصديق آخر ومن حيث انه قضية وعكس ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد ان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل **قوله** لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى بعض احوال الاحكام كما ذكره المص في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال **قوله** فان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشئ او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه **قوله** واعلم هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين تتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المص رح فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا الا ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف

العلم ضرورة ان العلم انما تختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثير الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية مقتضى الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض لنفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله كما بيت اعراض ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق **قوله** ومنها انه قد يذكر لفظ الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث هو انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن فالصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب بعضهم الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المعلم لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما الزمه من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات الا بالاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض فمثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه

٢٥ بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا ... فالثاني كالاول ... اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن الصحة لا عن الشكل ... ولا يبحث ... في ذلك ...

ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا الميس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء من الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها وسكناتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد للعروض فههنا نظر اما اولا فلان هذا ابتنى على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما جاءوا لمعرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شئ او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شئ وذاك ينظر في احوال شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء **قوله** وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواحد الحقيقي

٢٦

٢٧

الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه تتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شئ من تلك الصفات لاحقا له بجزئه لعدم الجزء ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا ثم اما ان يكون لحوق كل واحد منها بصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل صفة منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها للذات فيثبت عرض ذاتي ثم فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون بجزئه لما مر فهو اما للذات فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولابد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فلا يلزم تعددها وهو مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال **قوله** ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يستلزم التسلسل ولانه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يحمل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعها المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر **قوله** فيقع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني لسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام تقع الكتاب اي مقاصده على قسمين وانما بحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والاشرف واما الترجيح والاجتهاد فكأنه جعلهما تتمة وتذنيبا للركن القياس **قوله** الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام

تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لان المحدود تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء فيشمل كلام الله تعالى وغيره
على ما توهمه البعض اذ انه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة وهو المشايخ رحمهم الله لم يكونوا الا انما تشنؤا في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم
عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلانه اذ هذا الوجه صرح المصنف رحمه الله بحرف التفسير حيث قال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا اسم لكل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك
آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر
فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن
النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي عليه السلام وهم انما يعرفونه
بالنقل والكتابة في المصاحف والانفكاك عنهما في زمانه فما بالنسبة اليه من ابين اللوازم واوضحها ودالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه
ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمصنف رحمه الله اقتصر على
ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية
والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم للمعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة
لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد وكما اختص مصحف ابي رض وبالشهرة كما اختص مصحف ابن مسعود رض فلا حاجة الى ذكر الانزال
والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونه واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رح على ما ذكر في كثير من
كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان
الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها اثبتت في المصاحف بخط القرآن من غير
انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما
اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في
ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل على ما اختاره المتاخرون لم يبق الاختلاف
بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله فباي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند
الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك ليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك فاعلت كذلك
بخلاف ما اذا الحق بالمصحف آيات مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما
بين دفتي المصاحف هو ما يشتمل الكل والبعض لانه ان ابقي على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة من القرآن ولا تسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج البعض
ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف رح المراد به المنقول المجموع لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا
الكلي فلا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني لا يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض
كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة
حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في
الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من المشترك في شيء قوله فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب والقرآن

فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت هذا ليس
هذا التعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب
كتاب زيد والقرآن فان علمنا فالوا هو
ما نقل الينا الخ فلا يجوز ان
٢٨
عن هذا الكتاب بهذا ... الكتاب
عن هذا القرآن بهذا فان عن هذا الكتاب
بهذا يطلب تعريفنا لماهية الكتب
بل

وتمييزه عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او بالاشارة ونحو ذلك دفعا للزوم الدور وهو ان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلابد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان بمعنى واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه المفهوم من لفظ الكتاب والقرآن فالمصنف مصرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتداولونه ولا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل لتشخيصه اي تمييزه بحيث لا يشتبه فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لابد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيينه مشخصا بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته وللقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة نعم لا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكره في تحقيقه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة فهي لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود والشيء اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل

قوله على ان الشخصي لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة المشخصات بل لابد من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها ليحصل المعرفة اذ عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل بجبرئيل لم يقدر به تشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه تشخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هو هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأه جبرئيل عم او زيد او عمرو

ان القرآن ليس قابلا للحد

٤٩

فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق الخ اه وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين المقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبرئيل عليه السلام لكان هذا امثالا لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها لما تتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر نسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم التي من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للتشخص الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان التشخص لا يحد تاويلان احدهما ان التشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال تشخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف حقيقته واما اذا قصد التسمية فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة التشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه التشخص اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمعرف يصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف تشخصيا قبل ان ينضاف اليه التشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقدير يلزم الدور ممنوع لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونورد ابحاثه اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن فنه والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ما لم يتعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني او يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهو الحكم الكتاب وغيره لا انا نقول وكذلك المباحث المورودة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل لكان حقهما ان يوضعا في الكتاب السنة

الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق واعلق فذكر عقيبه **قوله** لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى فقنعا بالحاصل وسيلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من داب المشايخ وعلى ما ذكر من التقسيم للفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا به النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا البعض من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة رح بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة **قوله** والمراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالیها في النطق وضم بعضها الى البعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته او الالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك انما هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي كذا النظم يطلق على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة واما المعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير ماولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى يبطل القراءة التغيير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن

في الصلاة قلت انما اباحة الفارسية في مقام النظم المنقول تخييل النظم مع بقاء معنى الى المباحث تقديره وان لم يكن تحقيقا او محل
قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول ومجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او
بدلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل
الخلاف في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب
والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف
كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا خلا الشيخ قوله خاصة قلنا يبني كلامه على راي المتقدمين فانه لا نص عنهم في
ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن القاصر اعني المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى
نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال
ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله اما
وضعه له بيان للتقسيمات الاربع اجمالا او في اللفظ ثم دلالته على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ
للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل هو فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل
هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله
في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مترتب
على ذلك حتى كانه لو خلا عن المعنى ظهورا او خفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم
الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين
الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المأول
عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه
فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى
مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل التاويل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فا
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي
او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الا
بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له
فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو
الاستقراء الا ان هذا اوجه واضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو مفقود في هذه الاقسام ضرورة صدق
بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع
اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما نقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة

مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات
كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث
الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني **قوله** وهذا اما قال غير فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم
صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفتان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب
ما ذكره المصرح وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم
بعض الحروف على البعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والمراد
كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص وعين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة
والهيئة فعبر بذكرهما عن اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي
في طريق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى والاظهاره
من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان
بذلك النظم اي في طريق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة
طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله** التقسيم
الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع
كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا اي في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان
اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من افراد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص
والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي فهو من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام
والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين
فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل يشمل
الالفاظ المنقولة وهو الالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران
ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض **قوله** فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له
فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية
فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق
على ما يجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم
او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك يستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فح يدخل في حد العام
النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة لكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة
المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع
للكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او المجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون

٣٢

فيكون كل من الوحد ان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام
واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه هو موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء
المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام
ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منتف عن الكثير الغير المحصور
واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن الجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي
لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز
والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح
المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره
في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول يلزم
ان يكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور ولفظ الف الف موضوعا للكثير غير المحصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني
اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة
مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا للمائة تتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه
فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى
الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب
الدلالة **قوله** والا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمهم الله هو انتظام جميع من المسميات باعتبار امر مشترك
فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمص رح لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار
المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير
يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا
ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى
عبارة المص لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين **قوله** او باعتبار النوع كرجل وهو اشارة الى ان النوع في عرف
الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام
مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك **قوله** ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة
الخاص والعام والمشترك والماول وفسر الماول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان الماول قد لا يكون من
المشترك ومرجحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى
مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى ماولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق الماول بل الماول من
المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل في الصيغة
كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في نفس

٣١

الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة للتحقيق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع
لمعان متعددة ويحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج من اقسام النظم صيغة
ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه لا يكون تفسيرا الا تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من
اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني **قوله** وايضا الاسم
الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج من الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد بالعين المضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا
التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه شي الضرب
مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع
وزن المشتق من اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل بل معنى
المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان
والآلة بالمفعل والمفعال وللقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل او المفعول
لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل
ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان
ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الدحرجة والاستخراج مع المستفعل والمفعلل
وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس ابعد
من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** وربما اي العلم و
اسم الجنس اما اشتقاق كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه حينئذ الصفة قسيما لاسم الجنس اذ لا كزيد ورجل
والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما على
الآخر والمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصل
وترتيبها تجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار
المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد منه المسمى بلا قيد مطلق
مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد
هذا المفهوم غير مقيد بشي من العوارض **قوله** فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في
الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها **قوله**
عند الاطلاق للسامع قيد التعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شي بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شي لا
بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع لا بما عند السامع دون المتكلم على ما
ذهب اليه المصنف رحمه الله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله** اعلم انه
يجب ان يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات وايا ان يكون تحققها

٢٥

الثاني بين كل قسم من هذه ... ان يتميز من حيث هو كذلك حتى لا يجتمع مع بعض ... كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا يشتمل ... من حيث ان العين وضعت تارة للعامة وتارة ... العين الماء ويكون العين مشتركا بهذه الحيثية ومن حيث ان العين يشمل الافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فلا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف ... ان يكون اللفظ الواحد عاما وخاصا بالحيثيتين ... هذا في البواقي فانه سهل لمن له الوقوف على الحدود

قد ينافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا الافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد ينافيان كالوضع لكثير غير محصور وما لوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لايكون عاما وخاصا باعتبار حيثيتين الا الحيثيتين تتنافيان لايجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فتسامح جوابه هذا غاية ما تكلف في تقرير هذا التقسيم وتبيين الاقسام والكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان العدد جعله قسما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام رح ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يحتج الى تقييد لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان الحد وليس لمجموع القسمين فجوابه ان المراد ان هذا بيان للقسمة على وجه يوخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل وكل خاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي العين المتشخص **قوله** يوجب الحكم اي يثبت اسنادا امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم وان فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لا جل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم **قوله** ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان للتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء لو حمل على الطهر لبطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما

بالزيادة وان لم يعتبر دم سوط فان قيل كلاهما جائز ان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض سه قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل كلام القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلثة حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الخاص والاشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله في جائز العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي رحمه الله ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتي له مثل ذلك والية انما حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بطهر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع فكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لتثليث وهو انا لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان البعض الطهر جواب سوال توجيهه انا لا نم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود وفانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا واحدا لا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد وكما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعي جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها ذكر الامام فخر الاسلام من فروع الحمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول

وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المتعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق
مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اى التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة التسريح
ولكن يستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق فى
مشروعيته فذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدده وترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون تقريره تعالى فان طلقها بيانا للثالثة
بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا الذكر اى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان بدليل
قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح فى انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اى علمتم او ظننتم
ايها الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اى فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما
افتدت به نفسها وفى تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما فى قوله ان لا يقيما
حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انها لا تخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذى
تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعنى بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج فى الخلع
وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعى رح فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والاظهر ان مثل
هذا البيان الذى هو فى حكم المنطوق وهو الذى عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمصرح بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها
اى بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** فساد التركيب لانه يترك العطف على الاقرب الى
الابعد مع توسط الكلام الاجنبى فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف حيث قال فان
طلقها اى بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا
فى بيان الخلع غير منصرف الى التطليقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين رح وقد دل عليه سياق النظم وهو ان
الافتداء منصرف الى التطليقتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا فى التطليقتين شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم ذلك فلا اثم
فى الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن التطليقتين فكانه قال فان
طلقها بعد التطليقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل التطليقتين
عملا بموجب الفاء فى قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية الثانى لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المرتب
على التطليقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على التطليقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف
لا جناح فى الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعى على ما صرح به لان الخلع
طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية فى ان الخلع طلاق وانه طلقة الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب
عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثانى بان الآية نزلت فى الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب
بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا فى ان ما يكون
بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه فى انه طلاق وانه طلقة صريح الطلاق فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف
من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء

والطلاق على المال الزيادة وعلى الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلت لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة
لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود وانما الترتيب في الذكر حاصل في
جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة
الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على
معنى انه اذا ثبت انه لا بد للطلقتين من الامساك بالرجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اختار التسريح فلا تحل له من
بعد حتى تنكح زوجا غيره رح لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم
ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة
والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطئ
قوله والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان
لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد من المفوضة
هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي
فوضها اي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في
غيره مرجحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا
ما اوجبنا على المؤمنين في ازواجهم من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج
مع ان النفقة هي حق ليس فيه تقدير في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل
غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا او فرضناها اي قدرنا
فيها الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب قوله وما ملكت ايمانهم
معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في
القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص رح عن ذلك وقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل
الى الفاعل حقيقة في صدوره عنه فيكون لفظ خاصا من حيث اشتماله على الاسناد وخاصا في ان مقدر المهر هو الشارع
على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله ومن هذا النوع
والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة رح محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان كلمة حتى
في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية وحكم الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطئ الزوج الثاني
يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات
كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من
طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا ثبوت للحرمة ولا تصور للغاية الشئ
قبل وجوده اصلا فمن القول بانه يهدم ما دون الثلث الغ كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطئ الزوج

الثاني يثبت حل جديد بترك العمل بالخاص والجواب ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي من عسيلته جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل ففيما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان هلاكا او استهلاكا كما هو مذهب ابي حنيفة رح ترك العمل بالخاص والجواب ان انتفاء الضمان يثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورة تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر في حق المسلمين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل **قوله** فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي رح والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية البعض والا يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله والا يؤكد بكل عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والالحاق تاسيسا لا تاكيد اصرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد بان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم **قوله** لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة

بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح لقوله لفلان علي دراهم معنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى تقدير كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما اشار اليه ولهذا قيل الاجمال **قوله** لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر ويمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها وللحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى ربما يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان النافلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال **قوله** وحرمتهما اي الجمع بينهما وطيا اية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطئ فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى واعترض بان هذا لا يعارض نص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه نص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المص الى ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم والجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطئ بملك اليمين **قوله** في مقدار ما يتناوله الاثنان لان اولات الاحمال لما يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون منكم الاية ازواج الذين لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل اربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا **قوله** لكن عند الشافعي رح قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير حتى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في كل خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف

في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا سبيل للقطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المص ان موجب العام قطعي استدل على ثبوته اولا وعلى بطلان

مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند الاطلاق حتى

يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما

الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ

العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم بالفهم ما هو المعنى من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض

من غير قرينة لما صح فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يودي الى التلبيس

على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفنا الله بما ليس في الوسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم

ايضا لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف

بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام

الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم ايضا قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل

فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياطا وذلك في

حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك

المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال التخصيص العام

مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون قطعيا مع احتمال الخصوص احتمالا غير ناشي

عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في

مثل جاء في زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان

التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام

مستقل موصول بالعام على ما سياتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او مستقل موصول

او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي

فلنا ان نقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه يعني ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام

سواء ظهر له مخصص او لا فيصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام

فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نم ان التخصيص الذي يورث شبهة

في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية

في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص

هو الكلام فان كان متراخيا فلا نم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى

الآخر الاخص وقوله بلا قرينة وان لم يكن صريحا في كلام الخصم الا انه مراد حتى ان خلو العام عن التخصيص يحتاج عنده الى القرينة على ما اشرنا

اليه فلهذا اصرح به في المنع قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رح فان تعارض الخاص والعام

فإذا ثبت هذا فإن تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم التاريخ يحمل على المقارنة ... وإن علم فإن كان العام متأخرا ينسخ الخاص ... وإن كان الخاص متأخرا ... وإن كان الخاص موصولا ...

بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الآخر او لا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر لتاخره والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رح يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويجيء حكم التعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على راى علي رض فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما يتناول الشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على راى ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ان يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجيء قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية رح تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة زكوة وغيرها نحو جاءني القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ والعقل او الحس او العادة او نقصان البعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجملة نحو لا اكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل ليس زيدا او لا يكون زيدا الا انه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه وتعليقه وقصره على البعض التقادير والمراد

فصل قصر العام

بالكلام الغير التام بالا يفيد المعنى لو ذكر منفردا او الجمل الوصفية ولا استثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لذلك لاحتياجها الى مرجع
الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت
بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم
انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي
وعند ابي حنيفة رح مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجموع الجزاء بمنزلة آيات
من انت طالق وليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط لا تعلقا وقصراله على البعض كما هو مذهب الشافعي رح وجواب آخر
وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكان قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء
على ما يجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص
قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يتقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد
بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص
الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس ان لها
كذا واما انه ليس لها غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا
يجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة فلو حلف لا ياكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم
عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار
اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رح اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم
خاصة **قوله** ويسمى مشككا اعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن
والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي
اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة
لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتأدى الكفارة
بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة
للفسخ واشتراط الملك انما هو لتقدير ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت
فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح لان كلا منها
وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن فبهذه الزيادة يخص بحيث ينفرد
عن مطلق الفاكهة **قوله** ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على
انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال
ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي
ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيرهما وقيل حقيقة ان كان بدليل

لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وهو مختار المصنف رح ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه عندنا متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا وينبغي ان ينبه على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك مثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعاني بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجاع مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل المطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المص وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه الفرق بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل شيئا مخصوصة منضبطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احد من تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين

فی تحقیق کونہ حقیقۃ فی الشاول ان العام بمنزلۃ تکریر الاحاد المتعددۃ علی ما نقل عن اہل العربیۃ ان معنی الرجال فلان فلان وفلان
الی ان یستوعب وانما وضع الرجال اختصار الذلک ولا شک انہ فی تکریر الاحاد اذا بطل ارادۃ البعض لم یصر الباقی مجازا
فکذا ہہنا واجیب بانا لا نسلم انہ کتکریر الاحاد بل ہو موضوع للکل فبا خراج البعض یصیر مستعملا فی غیر ما وضع لہ فیکون مجازا
بخلاف المتکرر فان کل واحد موضوع لمعناہ فبا خراج البعض لا یصیر الباقی مستعملا فی غیر معناہ ومقصود اہل العربیۃ بیان الحکم
وضعہ لانہ مثل المتکرر بعینہ وذکر شمس الائمۃ رح ان حقیقۃ صیغۃ العموم للکل ومع ذلک فہی حقیقۃ فیما وراء المخصوص لانہا انما
تتناولہ من حیث انہ کل لا البعض کالاستثناء تغییر الکلام عبارۃ عما وراء المستثنی بطریق انہ کل لا البعض حتی لو کان الباقی دون
الثلث فہو کل ایضا وان کان بصیغۃ العموم نظرا الی احتمال ان یکون اکثر فلو قال ممالیکی احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوک
سواہما کان الاستثناء صحیحا لاحتمال ان یکون المستثنی بعضا اذا کان سواہما بخلاف ما لو قال ممالیکی احرار الا ممالیکی **قولہ** ای
لفظ العام مجاز کان الاحسن ان یقول ای اللفظ العام بالوصف دون الاضافۃ اذ الکلام فی صیغ العموم الآتی لفظ العام علی
کلام من قال ان ہذا الاختلاف مبنی علی الاختلاف فی اشتراط الاستغراق فان اشترط کان اطلاق لفظ العام علی ما اخرج منہ
البعض مجازا باعتبار انہ عام لولا الاخراج وان اکتفی بانتظام جمع من المسمیات فہو حقیقۃ حتی ینتہی التخصیص الی ما دون الثلث
قولہ وہو حجۃ تقریر کلامہ ان العام المقصور علی البعض لا یخلو من ان یکون بغیر مستقل او بمستقل فعلی الاول ان کان المخرج معلوما
فہو حجۃ بلا شبہۃ کما کان قبل القصر علی البعض لعدم مورث الشبہۃ لانہ اما جہالۃ المخرج او احتمال التعلیل وغیر المستقل لا یحتمل
التعلیل وان کان مجہولا کما اذا قال عبیدہ احرار الا بعضا اورث ذلک جہالۃ فی الباقی فلم یصلح حجۃ الی ان یتبین المراد وعلی الثانی
اما ان یکون المخصص عقلا او کلاما او غیرہما فان کان المخصص ہو العقل کان العام قطعیا فی الباقی لعدم مورث الشبہۃ لان ما یقتضی العقل
اخراجہ فہو مخرج وغیرہ باق علی ما کان کما فی الاستثناء وفیہ نظر لان العقل قد یقتضی اخراج بعض مجہول بان یکون الحکم مما یمتنع علی
الکل دون البعض مثل الرجال فی الدار فالاولی ان یفصل کالاستثناء ویجعل قطعیا اذا کان المخصوص معلوما کما فی الخطابات
التی خص منہا الصبی والمجنون لا یقال یجوز ان یکون قطعیتہا بواسطۃ الاجماع لانا نقول کان قطعیا قبل ان یتحقق الاجتہاد والاجماع
وان کان المخصص غیر العقل والکلام ولم یتعرض لہ المص فالظاہر انہ لا یبقی قطعیا لاختلاف العادات وتفاوت الزیادۃ والنقصان وعدم
اطلاع الحس علی تفاصیل الاشیاء اللہم الا ان یعلم القدر المخصوص قطعا وان کان المخصص ہو الکلام ففیہ اختلاف فعند الکرخی لا یبقی حجۃ اصلا
وعند البعض ان کان المخصوص معلوما فالعام قطعی فی الباقی وان کان مجہولا فلیس بحجۃ اصلا وعند البعض ان کان معلوما فالعام قطعی فی الباقی
وان کان مجہولا یسقط المخصص ویبقی العام علی ما کان والمختار ان العام بعد التخصیص دلیل تمکن فیہ شبہۃ معلوما کان المخصوص او
مجہولا والتمسکات مشروحۃ فی الکتاب **قولہ** وان کان مجہولا یسقط المخصص ویبقی العام حجۃ فیما تناولہ کما کان لان

المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصوص اليه يا من المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدون شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اى العام الذى خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة رضى الله عنهم وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا فى الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية فى كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره انما يصح فى المخصوص المجهول اما فى المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين ثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شئ منها وان كان معلوما ترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله** حتى يجوز تخصيصه يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز فى العام بعد التخصيص من الكتاب والخبر المتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا فى الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك فى اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك فى اصله وانما الاحتمال فى طريقه باعتبار توهم غلط الراوى او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يحتج لتخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا لانقطاع تراخى القياس عن الكتاب وليس بشئ لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم فى الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين شبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث نزول اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغى ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله

على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام ودال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل الحجية الثابتة بيقين بل تمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم والحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه وهو الشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سياتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي الاستقلال **قوله** على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص الجواب عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام ويقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل يوجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص اذا ادرك فاحتمال التغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد التعين لا يدري انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا **قوله** اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يصح بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما اشار كه في بيان عدم دخول البعض لا افراد وقد يقال ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل

انما هو باعتبار عدم تناول الشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا لعدم
صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ولهذا لم نشترط في القياس المخصص للعام الذي
خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام القطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان
كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام **قوله** فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن واحد
اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح **قوله** لم يدخل الحر
الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم ومثل ذلك لا يوجد في الحر كذا اذا جمع بين ذكية وميتة او بين
ميتة وذكية او بين خل وخمر **قوله** فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان
يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة
العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف
الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان فالبيع المتنوع يصير شرطا وذلك
لانهما جمعهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر
فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري متعنتا للضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف
ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد فيصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك
انما يكون عند صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب
فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله** وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين الا في الحكم لما عرف في
موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم
المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن
مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري
بالخيار في سالم ثلاثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل منهما بالف على
انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين الثمن كل واحد ولما فيه الخيار
فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر
الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير
داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية

وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فظهر عاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاث الباقية اعني صح
في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح
جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال
ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان
شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما
في الاخريين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان
معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية
الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل
في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لا بالثابت
بالشك **قوله** وبجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية لعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن
مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار نص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان
العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الاخر بحصته من
الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا لنص قائم يمنع ثبوت الحكم
فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم
وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له باعتبار
القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن **قوله** ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى
ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا القبول المبيع كما في بيع العبد مع
الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع
لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا لعدم المحلية والحاصل
ان محل الخيار مبيع من وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي
غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء **قوله** فصل في الخاص اي الخاص العام على ما ذكره المصنف رح والاولى لفظ
العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه
كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط
اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد ويتناول الكل مرة اما ان يتناول
على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه
داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويعود
الضمير اليه مفردا ليس للرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال

وجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب صحته في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فرعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار والثمن مجهولا لم يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يصير بالشرط الفاسد وهو ان يصير قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا جمع الحر والعبد بان الثمن صفقة واحدة ولم يبين ثمن كل واحد منهما حيث لا يصح البيع في العبد عند ابي حنيفة رح لان الحر

٥٠

ليس بمحل للبيع اصلا فيصير قبول البيع في الحر شرطا لقبول البيع في العبد فيكون شرطا فاسدا

فصل في العام وهو اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه فقط كالرهط والقوم وهو اما ان يستوعب المجموع او كل واحد على سبيل الشمول او على سبيل البدل

خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان القوم جمع قائم كالصوم جمع صائم
والافضل انه ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول للجميع احاده لا للكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط والقوم
الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد
فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني هذا القوم الا زيدا اذ من شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء
قلت من حيث ان المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان
يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة
زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا
عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد درهما
والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد
دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي
تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل
الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى
ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان
يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مجملا غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم
بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسياتي ذكره وكذا سائر
اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف
باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع
القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط
التعريف وعلى الثاني هل هو مشترك حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا اشكال انه نوعي فكيف
يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المتحققة خاصة او المتحققة والمقدرة
جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلثة
اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء
لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له
اخوة فلامه السدس او اثنان فصاعدا الا ان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث
والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات [illegible] الثاني قوله تعالى فقد صغت
قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله محتج به من
اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية

فالجمع
يطلق على ما فوقه ويطلق على الثلاثة
الى ما لا نهاية له فصاعدا ويطلق على اقل من ثلثة [illegible]
ثلثة فصاعدا اي صح اطلاقه على ثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له
على كل عدد ومعنى [illegible] على الجمع [illegible]
اطلق على عدد [illegible]
[illegible]
الثلثة فصاعدا فان اثنان لقوله تعالى فان كان له
الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فقد صغت قلوبكما
اخوة والمراد اثنان [illegible]
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة [illegible]
اختلاف [illegible]
[illegible]
51
جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام
فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على
اجماع اهل الفقه بعد [illegible]
في النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
لانه مشترك بين التثنية والجمع [illegible]
[illegible]

على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما تعرف مثل رجل ورجلان ورجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا والنزاع فيما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع والتفسير يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان والنقيض يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اي من يرث بالاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا لعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الانثى الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مثل حظ الابن مع البنت لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راوا او روي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها اخت الميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد فيهما انه ذو قلبين والجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق وعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره الشارح جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظي وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين والمعنى بهذا المجاز انه لم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول.

تحت السبقة لانه ليس تكلم منه الكلام حقيقة بل هو من تجلات ما اذ يمكن التغير فوق الواحد فانه يقوى بكثرة ويصير بمنزلة
للاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فيدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب
الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص بل ان يختص بما فوق العشرة فهذا او فوق بالاستعمال
ثم ان صرح بهلا فيه كثير من المحققات قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب
من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا
مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج
النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو الاصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه
الاول ان الجمع المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في
البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما في نحو
وانتم النزاع في الجمع المنكر الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع الثاني ان حمل الجمع
على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي فلا عموم ولا تخصيص الثالث ان من قال
لقيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن ان يجاب عن الاول
بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة وهو الثلثة وعن الثاني بان تعذر
اللام على الاستغراق فيكون لام الجنس وبقيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق
في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة قوله والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فهذا تاكيد
لرفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو
اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس
رضي الله عنه لانه اسم للقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد وصفت الجماعة التاء فرد على المعنى انه
في الكناية من الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون منها حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول
الشيء وبالجملة انها ليست كالجمع بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله ومنها الجمع المعرف باللام استدل
على عمومه بصحة الاستثناء والاستعمال وتقريره الاخير على ما ذكر الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى
الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاء في رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة
غير معينة منها باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر الا
بالاجماع المعرف بمعناه الاشارة والتعيين من التمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة
وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه مع ا ما
لان يوجد في ضمن بعض منها كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق لعدم الترجيح لبعض المتساويات

فحمل اللام على الفائدة الجديدة بعد تعذر الاستغراق
على ترتيب الجنس والفائدة الجديدة اولى من حمله
الاستغراق الجنس
لانه اذا ذكر البعض
فلذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد

فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير

الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا مهدنا هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي

لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني

موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية

قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي ثم ما ذكره المحققون من تقديمه نظرا الى جعل العهد الذهني مقدما

على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام

اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد بدون

الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ايضا

ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس

الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في

تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فيتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف

العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف حيث مثل بعبد فلان لتعريف الماهية

المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا يعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة على ان المراد ليس

نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا التعريف للماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق

وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد

يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوما كذا

وما كرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان

لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها صح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد و

ايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء

المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء اخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان

كان محصورا مثل المستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من

استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور

المذكورة الاتيان فالمستثنى في مثل ما في الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم

في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراده بدلول الكل

اللفظ او هو هنا الرجل قوله قال مشائخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس هذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل

ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس

يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حلف لم يكلم من جنس الرجال غير ادم عليه السلام

قال [illegible] مجاز عن الجنس [illegible] الجمع المحلى باللام

لا تتزوج النساء [illegible] بالواحد [illegible]

[illegible] لعدم الفائدة [illegible]

[illegible]

كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة فيخص في الاثبات كما اذا حلف لا يركب الخيل يحنث بالبر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فيطلق هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول الامام فخر الاسلام رح ان كل جنس يتضمن الجمع بمعنى الجمعية وهو التكثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل شيء علم بدليل لولا جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فح لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فما صح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا لو ابقيناه جمعا لما صرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين وان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك هو الابصار مع الاحاطة من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله الشيء الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون ثبت الا بالاستعمال والاجماع قوله او في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثر ان

على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان فيصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل احتمال استوى جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال او يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه اي كل فرد منه وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف رح جعله للتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المتقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت تنبيه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف رح على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت يعني انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو الجواب ... ان يتعلق الحكم ببشر معين من شيء تعلق ببعض افراده ضرورة ... فيجب ان يكون المتنازع انزال الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه ... الايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي انما ينافي السلب الكلي في مثل انزل البعض الكتب على البعض من البشر ولم ينزل البعض منها على البعض وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والجزئية ... في جانب المحكوم عليه ... واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام لنفي كل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا او للاشارة الى هذا اختير ... والكلمة التوحيد ... لا اله الا الله ... او لمصداقه استثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان ... المعبود بالحق ... انه لا معبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله انما هو اسم لهذا ... الكلي ... لا يخفى ان الاستثناء

ههنا بدل من اسم لا محلا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت لا قدرة في الامكان
بنفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الآلهة في الوجود ولان القرينة
وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا
ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله **قوله**
والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدي حر او امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض الشرط فان كان الشرط
مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين
للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم
والسلب الكلي والنكرة المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص من الايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة
في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي **قوله** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد دون فرد
من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص باحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف
لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين
الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام
في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن انكاح المشركين وهو عام
لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة لئلا يلزم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على
من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة في النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف
المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ما منه اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته وهذا مراد
من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث
بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء
ليس مستقلا في حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى
لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس
الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم النكرة
فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع ليصير مستثنى وتحقيق ذلك ان
في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة
على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا تختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف
فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان المقصود في مثل تمرة خير من جرادة و
اكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله لا اجالس الا رجلا عالما لتحصيل
البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام

قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص
ههنا الخاص الحقيقي الذي ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون تناوله للبعض ما تناوله لفظ آخر لا المجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة
اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى آخر خاص من وجه عام من
وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ المجرد لتعدد مسمياته مثل
العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب
العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة
خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة
من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر فهو من صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من
ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابل المطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وللقائل ان يقول لا نم عدم تعرض المطلق لقيد
الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان
يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسر المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة
مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعرض لتعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والاخبار فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون
شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة
بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم
جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم قوله فاذا اعيدت
نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص رغبة بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس
والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من التنكير والتعريف او بدونها وح يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة
المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام
وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة
فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا
فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل الاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي
صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان
التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني
عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني
للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو و
قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك والله اعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد

خاص من وجه عام من وجه
خاص بهذه اي البعض
الذي لا يكون فيه ذلك
القيد حكم في تحصيص او نحو
فيه ذلك القيد وزيادة
في غير هذه المواضع
خاص بكونها او يكون
اذ لكنها تكون مطلقة
اذا كانت في الانشاء
نحو ان تذبحوا بقرة
وثبت بها واحد
مجهول عند السامع
٥٨
اذا كانت
في الاخبار
نحو رأيت رجلا
فاذا اعيدت
نكرة كانت غير
الاول واذا
اعيدت معرفة
كانت عينها لان
الاصل في اللام
العهد والمعرفة اذا
اعيدت

والافيد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني بعد قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله جل ذكره وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الحكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله فكذلك في اليمين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين ثم اراد لما على ان الثاني مغاير الاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسر اما للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اي الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وفيه نظر ووجهه ان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار المصنف بقوله والاصح انه تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو اراد صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما لو كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لا يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك ينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة و الاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المعروف فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص مع القصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد يكون خبرا او صلة او شرطا

59

الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة تعاد نكرة غير مذكورة وهو اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا لكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة ومنها اي نكرة بالصفة

وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام ثمت بذلك مع انه لا اختصاص في اتهام احسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق فانظر بين اعتق عبد امن عبيدي ودخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان مثل العتق تعين والفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما يضاف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال الحكيم احمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الاول وكذا اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود ههنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الحمل لا بمطلق الحمل قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين لان الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له فالقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان لا فرق فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما او اقربكما فيه عام لعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بالشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وبهذا يظهر ان المفعول فضلة تثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف الظرف المفعول فيه فانه مصرح به ومقصود ومنته لصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة كما لا يخفى قوله وههنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا لواحد منكر ففي الصورة الاولى وان لم يعتق احد منهم يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل يتعلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية وبه يثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في الفاعل وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكرنا في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلانه لا يلزم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا

وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيفت الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك بقرينة قوله ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان تعمان ذوي العقول بلا مخصص من جاء في فله درهم ان جاء في زيد وان جاء في عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر او التفصيل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص ارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه ما كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد ولا محالة فجمع الضمير للدلالة على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات **قوله** فيعم الا واحدا وهو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء بقرينة قوله تعالى واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي عتقه ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة وهو المشية والمشية صفة الفاعل دون المفعول به ولو سلم فالمفعول عتقه لا الكلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تقرره المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل والبيان محتمل فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن الحمل بالعموم من والتبعيض بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بالمشية مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بالكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه ولو سلم لا نم ان التبعيض متيقن **قوله** منها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر يدل على ان المطلوب بصيغة الافراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتعذر

٦١

كل واحد الا باعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من الجميع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير ... غير العقلاء وقد يستعمل في البعض ... ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت ...

قوله وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رح فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق فتصريح واما وجه قول ابي حنيفة رح فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث قوله ووجهه ما حكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما ذكر شمس الائمة وفخر الاسلام نعم ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل العموم مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعني ان اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم الافراد وان اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرمان مأكول الحجر بخلاف كل رمان قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق لغير المسبوق قوله فلكل اي لكل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يدخل بعده فيصح ذلك لان الداخل لا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الا الى من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل اي هذا الحصن اولا فله الف درهم فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس بعموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق مدخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او للمجموع نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت ضرورة ابهامها كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة يصح الاستعارة قوله وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فلهذا فسره بالفرد السابق فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة ومعرفة لكان الكل لشمول الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة لو لم يجب التقييد لان ملاهنا ظرف مبني قبل ليس من صفات الداخلين وكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان الشرط والنفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بلفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل

٦٢

واحد اولا متعددا معا او على سبيل التعاقب بينه تيسيرا فان كان الداخل واحدا نفلا فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من

دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا

فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد

نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة

كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب

فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في الجميع فلانه يحمل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق

الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة

والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع لو دخلوا افرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب

بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا افرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع

الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع

واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد به سبع او رجل شجاع حتى يتعدد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد

ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فاحسن دفع هذا الاشكال ما اورده المصنف كلاما

حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك و

هو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق

كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون

للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه

لو كان جماعة لكان لكل واحد منها ما دون كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل

الافرادي يدل على امرين معناه ان ما هو للمجموع لامرين وليس كل واحد منهما دالا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت

فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام

النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من

جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على استحقاقه والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي

اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع

الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا

استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية

انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثلا نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار

هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علم وتحقيقه

وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة

انظر فقضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت
الشفعة لكل جار الشيء لا يكون ثم محالا فاجاب
ان هذا ليس من باب حكاية النفس بل هو نقل
الحديث بالمعنى فهو حكاية من قول الرسول
ثم الشفعة ثابتة لكل جار وليس كما انه حكاية الفعل
لكن الجار عام لان اللام للاستغراق الجنس لعدم
المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار

ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والعموم مثل بالذلك يقبل الصحابي نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع لا يكون الا بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من الادلة نص او قياس او نحو ذلك ثم ورد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يفيد بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون الحكاية عن الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان حمله بمنزلة قول الصحابي قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران اي في جار معين فان قلت يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا حينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل وهو التقدير بخلافه **قوله** اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وحينئذ ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب ويعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا **قوله** حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يحمل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه **قوله** ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي قصره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد ولان نسبة العام الى جميع افراده على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون لبعض افراد العام لعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص **قوله**

مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان يكون مستقلا او يكون غير مستقل ... اما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او يحتمل ... جواب مع احتمال الابتداء ... او ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو ... لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سها النبي صلى الله عليه وسلم فسجد ونحو ... زنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي يخرج مخرج الجواب قطعا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي يحتمل ... مع زيادة على قدر الجواب نحو ان تغديت اليوم ... نظير المستقل الذي ... ٦٣٤

... الجواب ... مع احتمال الجواب ... فالقسم الاول يحمل على الجواب ... والثالث يحمل على الابتداء ... والرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ... ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ... ان الصحابة ومن بعدهم ... تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث ...

قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة
من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤ
وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف
الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا
واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق عني رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق
عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما
قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان
منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق
على المقيد تقييده بقيد سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لا انه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده
بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر فلا يخفى ان
الحمل على هذا المعنى بعيد ويشبه ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد بل اذ اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا
او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل ولا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص
لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان
اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اولا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس
مطلقا في احد الحديثين ومقيدا في الآخر بالاسلام والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن
مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم
اجزائه للمخالفة المذكورة وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال الكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة
القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة فتبها
يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي وقعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع
لانه لا حمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام في حديث الاعرابي صم
شهرين او صوم شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت فخرج من مذهب الشافعي حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة اذ عنده الاطلاق

والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مومنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين على انا لا نسلم ان المطلق ساكت عن القيد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجيء قوله لان التقييد يوجب التغليظ فان قلت الآية انما تدل على ان السوال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسوال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابة حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المراة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اي خالف تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على التقييد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب الخ فلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك القيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد كما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد نعم قد يتوهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المدعى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا

وبهذا اندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التقدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا والا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد والمطلق ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا فمرده فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السباق والسياق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي قوله ودلالة المطلق عليهما اي على الافراد متعينة لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في الحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزي الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز قوله فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات لترجح احد معنييه او معانيه لما كان مبنيا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد بها الجارية والباصرة وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة

مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رح انه ظاهر في المعنيين يحسب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف رحمه الله وقيل يصح عقلا لكن ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع المثنى كالعيون فذهب الاكثر الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد ان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف رحمه الله الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في احد المعاني والنزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد ح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه فان لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فيرد استعماله الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى قاصرة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وضع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين على الانفراد اذ كان الواضع هو الله تعالى والا لقصد الابهام او لنقله من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين بان يكون غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص اللفظ به وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغلطة ومنشأها اشتراك لفظ التخصيص بين تخصيص الشيء بالشيء بمعنى قصره على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا بين الاشياء بحكم المخصص به كما يقال في اياك نعبد

معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص
اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا به ذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار
انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط الانفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الآخر وتارة مع استعماله
فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم
منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف رح انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له
وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين
الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز
كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة
كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ و
يغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع
هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط و
استعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب
الموضوع له العلاقة وهذا الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا او التقدير بخلافه ولو
اريد كل واحد على انه مناسب للمجموع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت
انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل
بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على
الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بالتلازم والاتصال بينهما كما بين الرقبة
والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على المجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يعود الاعتراض
السابق على ما نقل عن المصنف رح **قوله** لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحث والتحريض على ما عهد عن
المقتدى به فلا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤوا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف
معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب والقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان
قد اطلق زيدا او الامير قد خلع عليه فاحمدوه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة
يعظمونه بما في وسعهم قالوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه **قوله** ولما جعلوا يعني بان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف
المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد
يختلف باختلاف الموصوف ولا دلالة على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليستلزم الاشتراك

قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يشعر شيء منه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الاية بل كفى في منع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني
المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي والمجازي قوله او يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه
ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف وهذا هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال
حكم التكوين او التسخير او تعلق الارادة بهم من غير ارادة منهم فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر
يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد
كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الارض فاما الثاني
سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله والقول لا يبعد وهذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة
او وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات
كالسماويات مثل الشمس والقمر وغيرها مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا يحكم
باستحالته فيه نظر ايضا لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس
لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليه باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف
لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي من حصى الجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله
مع ان محكم التنزيل ناطق به هذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين
على انه ما دل بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكره
من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة
ولا يعرفونها الا قليل منهم بالنظر الصحيح ولا سيما دلالة الجمادات بل الانسب لحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني
من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما
حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو
من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل
في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى لا بنيانا ان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل
بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل في
بيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة المعنى
الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها

فيعلم الاول منقولا او الثاني مرتجلا للزوم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل للاولوية ثم الاهم بالتعيين لهذا المعنى ثم تقييد
الاستعمال الابتدائي في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا حقيقة ولا مجاز قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد الاستعمال المتضمن للتعيين الاستعمال بالتصحيح احترازا
عن النقل بمثل استعمال اللفظ الاعلى عرفه من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان
ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوصين كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي
خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد يطلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم
الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فاذا اتفق في
الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي حقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بالجهة الاخرى كالصلوة
في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان بها غير موضوع له
كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من
جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى المستعمل
تسمية شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا الا انه جهله على خطاء العوام من خطاء الخاص فان قيل لابد في التعريفين من تقييد الوضع
باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة
مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن
حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له
والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له فلا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له بل لا في الاركان المخصوصة
من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا
الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات القوائم الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب
على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلابد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية
مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح اهل الاصول
فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز
مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة
والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة للفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا المعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال
في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا المعنى بل غير مستعمل في معنى وهو الفرق وواضح على ان الاستعمال لا المعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ما فيه هو
ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا الاشتراط للعلاقة بين المعنيين
ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين **قوله** ثم المستعمل ان كان لتعدد ... المشهور وان لم يكن
او التعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فمشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهي

في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز ودفع ذلك ببيان ان كل

في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار

دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له

او ينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني

ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى

الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس

شرعا وينسب الحقيقة والمجاز الى ما يكون استعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل

وضعية الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام

مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه فلا يتصور

منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض

فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اي المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة

من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع

الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة

مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه بل

في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف لما كان ههنا

مظنة سوال وهو ان اعتبار المعنى الاول ... في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول

اعني المنقول عنه كالحقيقة ... ليصح اطلاقه ... على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى

الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة

بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول كل ملابس له بنوع علاقة لان

صحة الاطلاق لا يتوقف على المعنى انما يكون لموضوعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة وههنا مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى

الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل

ما يوجد فيه علاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده

من حيث هي كذلك انه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتداة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان

اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني للفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك
المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع او ما هو انسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرجح في وضع بعض
الالفاظ ولا يلزم منه صحة الاطلاق حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب
المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست لا ربعة اقساما
متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان
المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن
القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فيشمل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل
في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متغايرة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار
والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا
عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل
في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط
الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد ويقصد بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان
لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته
عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه ولا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول
ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وقيل صاحب الكشاف الى
انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد
به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في
المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة
في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة
جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد
بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات
وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد وقصد ا
وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته لا يكون للانتقال الى المعنى
المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له منافيا ايضا لارادة غير الموضوع له لذلك

اعلم ان الصريح والكناية الذين هما قسما الحقيقة موجودتان في المعنى الحقيقي والذين هما قسما المجاز موجودتان في المعنى المجازي

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المصنف رح الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في تقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المومن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم للملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بينهما من الملابسة لكونه زمانا له والمراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب للاكمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو حمل الفاعل عند العقل يخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق يخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشتمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل بهذا المعنى والضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التاول ويكون قوله للملابسة احترازا عن مثل انبت الخريف البقل فانه ليس حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويكتفي بما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او بالحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك والمصنف رح في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه او اذا كان حاصلا في ذلك الزمان او جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان احدهما حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزومهما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا الضبط ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائر

بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم منفكا للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية
والا فهو الشرطية وورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى
مدلول اللفظ من حيث انه يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له الاسم يسمى مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون
الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وايراده بلفظ التنكير لئلا
يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان
حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له
في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا او يرد التقدير
بخلافه ويتوهم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال التكلم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع
بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى وآتوا
اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا الآن اشرب العصير اذا صار خمرا او اكرم
الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند العصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني
البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول
المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ره ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ
نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به
مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا فوضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة
الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول فان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل
وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى اعني جواهر الحروف
وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال ولو كان حاصلا له في ذلك الزمان
لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان
لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي
يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه قدس سره فانه اراد
بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزأه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل
اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل انما المدلول المجازي
هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع
وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين وواجب
المشاهدة ثم الاستعارة لفظا احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم

اي ان
الاطلاقات الفاظ على
ضمير اي حمل اطلاق اللفظ على ارادة المعنى
على المعنى واطلاق ان يقول على ان
عليها المعنى كما كان
اردت معنى ما هو مصدره
اي الاسم ذلك ما هو المصدر
المجاز فقال والمراد بالحاصل
المعنى الحقيقي ان حصل
المسمى باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول
باعتبار ما كان او باعتبار الزمان
بعض الازمان الزمان الذي
الذي وضع اللفظ للحصول
ثم التقييد في الشرح
القيد لان التقدير ان
غير الموضوع له حاصل
٧٥
المسمى فان كان
زمان الحصول عين زمان
اللفظ للحصول فيه كان اللفظ
مستعملا فيما وضع له والمقدر فلا
فهذا القيد مخرج عنه او بالقوة
مجازا بالقوة كالمسكر خمرا او بعث
وان لم يحصل له اصلا
لا بالفعل ولا بالقوة

في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في
اطلاق الدابة على الفرس مجازا بل نوع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار
ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فان العنب في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر فيه
بالفعل اصلا قوله فلا بد ان تريد معنى الارادة لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الموضوع له
بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير المطلق
على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل منه الذهن الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا
غرض الشارح الى الفضلاء باعتبار التجاوز ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة
في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن
مع ان بينهما لزوما ذهنيا بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في
اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء
السيئة وما اشبه ذلك قوله او مجاورا فيه معناه ان يكون كل واحد منهما مجاورا عن الاخر او لو حمل على ظاهره وهو ان يكون
احدهما مجاورا عن الاخر لم ينافي كون احدهما جزءا للاخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للاخر كان احدهما وهو الكل
مجاورا عن الاخر وهو الجزء قوله او يكون صفة اي اللازم صفة للملزوم وهو عطف على قوله الا ان يكون اللازم صفة للملزوم لا يكون
وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان
احد المعنيين جزءا للاخر وفي المجاز باعتبار التشبيه ونحوه ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر بالتقسيم والتمييز بانه لا امتناع
في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ
وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام
بحسب الاعتبار والمراد انه اذا ان يعتبر كون احدهما جزءا للاخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار
جامع داخل في الطرفين او شامل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلنا ان اريد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم
اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شاملا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في
مثل رأيت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد ههنا هو المفهوم
الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وفيه
بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد
وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع
خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه والظاهر ان اللازم للمعنى الحقيقي لا الحاصل للمعنى المجازي

اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** واذا
عرفت بيريدان لبعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع
من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فالكان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا
من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج
المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة
عنه في الخارج الا انها في الذهن علة غائية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك
لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان
انواع العلاقة لان من الاسباب ما هو سبب محض ليس فيه معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل يبتني عليه الجزء
في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة
والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا
تسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن
الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم
الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم
في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد
والمجموع الذي يكون اليد او الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق
الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونها بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني
على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا
بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على
الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس
او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصرح انا لا نريد بالمستلزم
واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم التابع فالحكماء يجعلون خواص
الماهية لوازمها لانها تابعة لها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فالكل
مثل الرقبة والرأس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخواص
الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون بمقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى اللازم فيكون
اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من المستلزم

٧٧

ثم الكل على الجزء ... وعكسه
غير مقصود بل يكون في ضمن ... يستلزم
الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا
فان الانسان لا يوجد بدون
الرأس والرقبة اما اطلاق
اليد وارادة الانسان فلا يجوز
وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال
بلا احتياج الحال الى المحل وهذا
على العكس اذا كان المقصود الحال
كالماء والكوز فان المقصود
من الكوز الماء

الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ حتى يحتاج الشئ اليه وقد عرفت انه ليس مراد قوله المراد بالحلول المتعارف عند الحكماء اى حلول الشئ فى الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض فى الجوهر والصورة فى المادة فاشار المصنف الى انا لا نعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ فى الشئ سواء كان حصول العرض فى الجوهر او الصورة فى المادة او الجسم فى المكان او غير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة قوله اعلم ان الاتصالات كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفا شرعيا مشروعا لاجل معنى ووصف لازم شرعا ويكون احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سيجئ من ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفى التمثيل بالاتصال فى معنى المشروع بالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السحاب والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى الشجاعة وعبّر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والمعنى قوله فان الهبة وضعت للملك الرقبة يعنى انها عقد مشروع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت منكوحة بلفظ الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطى فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لتنوعه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة قوله الى غير ذلك اى منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج وافٍ بالدلالة على هذه المصالح لكونهما منبئا عن الضم والاتحاد ينبئان القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الخف ومصراعى الباب قوله ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد المشروع فى الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا فى هذا العقد وهذا لا ينافى اعتبار معنى الملك فى المفهوم الثانى ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى بحيث يكون هو بعينه اى

بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه سبب في اثبات ملك الرقبة وتزيد عليها بلزوم العوض فيكون السبب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها التمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما الغير فهو يتناوله على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجبه بخلافه مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب الملك مضافا لكن الضعف للهبة باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير الهبة بين يدي الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف رحمه الله من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة **قوله** فان قال آه تفريع وتمثيل لصحة اطلاق السبب على المسبب اذا كان السبب مشروعا للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسألة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة في غير المعين ملغو في المعين لانه يعرف بالاشارة **قوله** وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصفت بكونه مالكا او مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب حين مباشرة الضرب مجاز بعد انقضائه عند البعض كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل لو كان المعنى مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا الضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لكنه على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي نحن فيه هو ان السبب اذا كان محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما يجي من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاق الاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا انه لقيام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له يستعمل اللفظ للموضوع لاجل هذا الغرض

في سببه مجازا كالبتة والبيع الموضوعين لغرض اثبات ملك المتعة قوله لانها اي الاستعارة لا تصح لكل وصف
للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار
منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة
والمعنى اللغوي للطلاق ينبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون عن محبسه واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره
فنقل في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة تحت الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه
والمعنى اللغوي للعتاق ينبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير لكونها جوارح عتيق لزيادة
قوة فيها فنقل منها في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه
الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس
في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد من حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في
قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم لا يعد من المالك سبب
غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني
الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا للكلام على ما يجيئ في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند
حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ المفهوم من الاعتاق لغة عرفا
وشرعا ليس الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد
الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات
القوة انسب بما خذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق
منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرء عليه نقل شرعي قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة
المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست
استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك ورفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل اطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات
العتق فليتامل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك

قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا المفهوم لفظ الاعتاق فليتامل قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه ولفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى وجه الشبه انما يعتبر في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم بعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يتبين جنس العمل فلا رواية فيه وان بينه مثل بعت عبدي منك بعشرة شهرا العمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله فلا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا العمل كذا ولا يرد علينا هذا اشكالا وان لازم الصحة لازم قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بثبوته لا يحل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارات وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو احد معانيه او واحد كاطلاق الاسد على الرجل

٨١

الشجاع فهنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون ههنا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص ره وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالهبة جنس الثبات سواء حصل بالشراء او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو مما لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين ضمنا وتحت اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فنثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا استثنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين ثم اعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمال العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة النخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وذهب المص رح الى انه لم يجز استعارة نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها للانسان طويل قلنا العلة الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف ان الحقيقة

اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار فالخلاف فى جهة الخلفية فعندهما هى الحكم حتى اشترط
فى المجاز امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا فقوله
القائل هذا ابنى لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز فيثبت به العتق لصحة اللفظ
وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فالخلاف يعنى عندهما الاصل هذا ابنى
لاثبات البنوة والخلف هذا ابنى لاثبات الحرية وكذا عنده على التفسير الثانى لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فى جهة الخلفية
واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا
معنى قوله فالخلاف يكون فى الاصل والخلف اى فى تعيين مجموعهما لا فى كل واحد منهما اذ المجاز الذى هو خلف انما
هو هذا ابنى لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية فى الحكم ان الحكم المجازى خلف
عن الحكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابنى المجاز فيقع الخلاف
فى كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثانى ايضا لان الاصل ليس عنده هذا ابنى حقيقة بل التكلم
به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع فى ان هذا
خلف عن ذلك فى حكمه او فى التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود
فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التى هى الاصل عنده مغايرة لما هى الاصل عندهما بخلاف التفسير الثانى فان اللفظ واحد عندهم
جميعا كالخلف على التفسيرين قوله فصحة الاصل من كلام المصنف ولم يتعرض لجواب الشرط الواقع فى كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب
المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما
يصدق على هذا ابنى لا على هذا حر قوله لما اشتهر فى اسناد الافعال ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى
المقصود اولى وفى اسناد الا ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى التكلم الذى هو اخراج
اللفظ من العدم الى الوجود اولى هذا ذكره المعترض فى اسناد الافعال يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه والجواب ان الانتقال انما يتوقف على فهمه على ارادته وثبوته انما يتوقف على صحة
اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذى لا يمكن صحة معناه الحقيقى فى كلام
البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفى كلام الله تعالى ايضا قوله لان الاصل وهو البر جبر ممكن فان قيل هذا على ما اختاره الشيخ فيما اذا
لم يكن فى الكوز ماء فاريق فالبر ممكن باعادة الماء فى الكوز فيستقيم ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليشربن فصار كما
وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا انما اليمين فى الكوز المقيدة بحقيقة الحيوة

في الحلف وعند الارادة ما يبقى ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الاسكان الحادث ولم ينعقد اليمين على ما يخالفه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما ملعت مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لا قتل لشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى الموجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشئ بالوجود والعدم وهو محال **قوله** فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة من ذلك وهي كونه معروف النسب واكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن الاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي اذ ذاك متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسب ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا انه عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر **قوله** فيجعل اقرارا جواب سوال مقدر تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا عن الانشاء اي الحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق على من حين ملكه اقرار لا انشاء ولهذا لا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا قبل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من القرينة كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يتبين انه اراد الاخوة ابا وما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر وان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء محل الحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق **قوله** فان الاستعارة تقع في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس مجازا لغويا بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل المخصوص وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل و

وتلك الصورة هو الرجل الشجاع من هذا القبيل لان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله
في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له ولما تقدم من بيان ان الاستعارة في الاعلام مبني على انه يجب في الاستعارة
ادعاء المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا
تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ذلك الشخص المعهود وغير متعارف
وهو الذي له غاية الجود لا في ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من
انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه
العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع
لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه
هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت
للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فلان وجد
ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا
من قبيل ما ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو
ما يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة
بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود مني ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا
آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على
انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رح ولا قائل بالفرق بين الاستعارة
والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال
ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز
على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء
البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به
وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة
عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امر مستبعد قوله فهذا
نوع من التحقيق لان الشرط على هذا الاعلام القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر

٨٥

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فنقول المعترض من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بينهما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس ثابتا لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الكلام ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر ولان المحال مما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء هي قلب الحقائق او لم يسلم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الاخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المعترض وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر تشبيه قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة او نطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا نطلق لفظ مثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابعد من قبيل هو اسد لان تسمية الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمعتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور لكونه مستعملا في المشبه المتروك هو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي لتقصير التقدير اداة التشبيه بل قولهم زيد اسد على انه مجاز مع القرينة عليه كما بينه وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا الذي معناه هو حق من جعل ملكه كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وزعم علماء الاصول ... استعارة ... ان قولهم زيد اسد ليس ... رايت اسدا يرمي استعارة ... دعوى امر مستحيل ... بخلاف رايت اسدا يرمي ... لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا ... الاول ... دون الثاني ... الحال ناطقة ... فالاستعارة ... [illegible]

... الاعتراضات ... علماء البيان ... الاستعارة بالاتفاق ... الحال ناطقة ... علم ان ... الفرق بين ... الاستعارة ... الاستعارات ... امكان المعنى

قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراده وذلك مبني على ما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد به العموم اتفاقا فلا يثبت عمومه من المكملات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد به الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض مستنكرة مع القدرة على الحقيقة ولان المتكلم في ايراد لفظين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من المبالغة والاعتبارات ومحاسن الاستعارة الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر ارادة الحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخراج اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم وعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم اي غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من عاقل نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا او تخصيص الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا مبني على ما وجد في كتب القوم مما لا يعقل اصلا اجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع الافراد مرادة بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكم المقصود الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام والجملة لعل المعنية الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر قوله مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كما يستعمل الدابة فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب كل من المعنيين حقيقة ومجازا اما اذا اشترطنا في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم نشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في انه هل يصح ان يطلق اللفظ ويراد به معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ

بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا هو التحقيق نعم يرجع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا انتقال من المعنى الحقيقي جزء مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا حقيقة له اسم واحد لازم للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمعنى المجازي بمنزلة عارية عن المحل والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي ومرجع الكل الى ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله في المعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع وهو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريقي الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يتحقق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل الاجماع وهم لان ابن مسعود رضي الله عنه فسره المراد بها المس باليد لا صحة لتيمم الجنب قلنا المراد بالاجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز

قوله التحقيق
معنى التحقيق
مع وجود المحقق
[illegible]
[illegible]
من شرب الخمر [illegible]
[illegible]
وهو المجاز مرادا
اجماعا اعلم ان
١٨
[illegible]

تيمم الجنب بدليل آخر لا بالآية وهو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي ويحل تيمم الجنب والمس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نسلم ان حمل

ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه بعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان تحقق

ارادة الحقيقة فلا ايراد لجواز ذلك اما في المفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا ايراد وغيرها من المسكرات للعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما

يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر

العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن

واما في النسبة فكما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه

بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا يقال مكتوب زيد لما يختص به باعتبار مكتوبيته ومجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وهي كون زيد سببا

لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة المعتق سواء اعتقه حرا الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما توهم من ظاهر عبارته وانما يسمى

المعتق الاول بالاصل لانه اصل والفرع اعالي للاصول كاغصان الشجرة والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى الاعلى

قوله وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن والولد المضاف الى الشخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله

ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهذا احد قولي ابي حنيفة رح وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له

ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة رح عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز بحسب تطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاد

فلان ذكر والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة

بالاتفاق لان الاولاد اطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم يسمى ابناء وذوي ابناء

ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رح كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم

ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان يحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبتني على الشبهات واسم الابناء

قد تناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فيجعل مجردة صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم

بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كان يتأتى تناول الاسم لكنهم اصول خلقة

فلا يكونون للدليل تبعا الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات

يتناولها قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى

الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار يحنث بكون باقي جسده في خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله

اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ

ينام ليس على الحقيقة كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه

من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح

في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية

في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا

ذكره قاضيخان رح لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن الدخول مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول

ادراكب والدخول حافيا معناه الحقيقي والماشي بطريق المجاز فحنث لانه ليس مشترك بينهما لا يصح ... منه المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار ... صار عبارة عن الدخول كذا من باب عموم المجاز ...

قوله ويراد به اي يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تتخذ للتجارة لا تقابل لبعض

ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول

في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا فالقيام دليل السكنى التقديري

وهو الملك صرح به في الكفاية والظهيرية لكن في شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره

قوله فاذا تعلق بفعل ممتد بان يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يوما وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يوما و

دخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم

وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل

المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل

على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ممتد

من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيار الغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار

الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من

الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا والآن مطلق الآن جزء

من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان

اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن

بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت وقد وقع في

كلام كثير من المشائخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك

ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في جامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب

لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا لم يتوافقا كما في امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر

هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل

التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في

المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه يجعل كالعين الممتد بخلاف التكلم فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاول

فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب اعتبار امتداده اذا

وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في

صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم

يرليب فيه ويكفي شئ ذلك توقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصله انه لفظا

ومعنى لا مقصورة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل

يتضمن الجواب عن هذا السوال ومما قيل سلمنا ان معيار الفعل يقتضي الامتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم

في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل

اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف

الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والتخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على

انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت وتحصيل التقييد باليوم

من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق

مما لا يمتد مع انه ان اريد نفاذ الامر ومدونته فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة

وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه

لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيقيد لكونه قسمية

بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم

لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم

وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان ياكل

الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة والاكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه دون السويق فانه عنده جنس

دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رح واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم

فيمضغها **قوله** لله على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام رح غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي

الذي ياتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي

اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف

واليها الاشارة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رح الخامس يمين

والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة

وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم من غير قرينة ولهذا

لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فصار ارادتهما معا جمعا بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها

موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتاخر يمين لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب

تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله

لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي صلى الله عليه وسلم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رح

الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب المتقرر

لانه كلام عربي في الالتزام ولا يكون مجازا لان المجاز هو اللفظ الذي يستعمل في غير الموضوع له مع عدم ارادة الموضوع له

٩١

لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بسببه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه الحكم ودلالة
اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة
ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ويصير بذلك مجازا فافهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد
فاللفظ ح مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من
لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة ان
معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط
بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص رح في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي
معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر ان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء صارت الصيغة مجازا الخ **قوله** ويمكن ان
يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب
القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحققت ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا
معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي
قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور
انما وقع في خاطر المص رح على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة
في محل اخر حيث اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف
شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة لله قسم
بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رض دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق
في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة
بل في كلمتين **قوله** مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان
او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول **قوله** او عادة تشتمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال
العادة في الافعال والعرف في الاقوال **قوله** نحو يمين الفور وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت
به الحالة التي لا ريث فيه ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبيل السكين **قوله** كقوله تعالى واستفزز اي استنزل
او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب الايجاب عقلا وهي كونه

الامر تعالى وتقدس حكيما الايام ابليس باغواء عباده فهو مجاز من تمكنه من ذلك واقداره عليه بجلالته ان الايجاب يقتضي تمكن
المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير
والاذن لسبل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما هو فيه
ماذون وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار حقيقة اما الاول فبقرينة
من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله تعالى انا اعتدنا الاية فان قيل كيف يصح جعل القرينة
التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام سيما القرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام
فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم او لا والثاني اما ان تكون لفظا او لا
واللفظ اما ان يكون خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز او لا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار
اولوية لبعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص لبعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او زيادة كالعنب
من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وقد مر
المصرح فيما سبق انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة
او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة ايضا الا انه اراد بالعادة اختصاص الافعال دون الاقوال
والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث
والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلفظ الاعادة بلفظ نحو في السابع اما عرفا واما
حسا واما شرعا من غير تعيين فلذا لم يأتلف بغيره وذكر بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات روي مقرونا بانما ومجردا
عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل
اعضاءه للتبرد ولم يكن ناويا وفعل هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد الاعمال
حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في
الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول
على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجدت وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى
لو وجدت صح والا فلا وسواء اشتمل على صدق العزيمة او لا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع
النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رح فلان المجاز لا عموم له فيجب حمله على
احد النوعين فحمله الشافعي رح على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد
ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رح على
النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون
النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز والثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية
اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم

صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب منتف بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان نفي الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنيية مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا بالمعاينة واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخصص عنده بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال بالنيات مجازا عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك سواء سمي باسمه هي الثواب او الاثم او الجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليهما بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منهما وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى الافراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا شامل للصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا ياكل حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى ما تحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يوكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرها والا فعلى ثمنها لشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا وقد ادخلت اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاض او لم يخض **قوله** وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الجزء في الكل بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال ينبغي ان يجوز الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما هو المهجور هو الانكار بالتيقن محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة سبب عين

هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم انفصل عنها فهو عين الجواب في الخصومة فلم تحمل مجازا على الاقرار الذي هو ضده بل عما اولت عليه القرينة كما هو الواجب قوله ثم تنعطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت عطف

هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان التعارف المجاز بل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند الاطلاق للفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشائخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان حمل الكلام على ما في معناه الحقيقة اولى قوله او معروفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففي الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه لظهور ذلك فرق بينهما كما في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف التحرير كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كان اثر العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لان العتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في صورة فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من اللوازم البنتية فهو مناف للملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته

فلا يصح استعارته والحاصل ان التحريم الذي في وسعه ما يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات
التحريم بهذا اللفظ فان قيل لقولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف يصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما بمعنى
واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن كل من يتصف به بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** واعلم ان الاستدراك المذكور انما
هو على ما اورده المصنف من تقرير فخر الاسلام رحمه الله على عبارة في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة
مطلقا لانه يستحق ممن اشتهر نسبه منه في حق المقر متعذر اثبات الحقيقة ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام نوع
معناه مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي
المبني اي بنيا ويعني ان الحقيقة في المعروف النسب ما ان تجعل ثابته مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر ويتغي
من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده
ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على
اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له بمنافات
لملك النكاح متعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في
بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المصنف من الترديد القبيح والقول لم يحصل وليس تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته
للملك فقط بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فتبين تعذر
التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر
ايضا في حكم التحريم فسماه آخر لتقابل الحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام رحمه الله احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك
اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب الآن نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا
قوله والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا
استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم
الشجاع تبعية على انه مدلول التزامي فتمثل هذه بنتي اذا اريد انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت
النبنة وكان الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها
دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي
وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك تبعية فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك
لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام
المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو
اختيار المصنف رحمه الله والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز يورد
البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا **قوله** وبما يكون لفظ الحقيقة ثقيلا ركيكا قابل العذب بالركيك
وانما يقابله الوحشي الذي هو ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله

يثبت في حقه وحق من يشم ... على هذا الوجه ان الحقيقة ... ان تعذر ... لا ...
فتقدم هذا الا ان يثبت في حق المحرم ... تعذر لان التحريم
يكون هو وفي حق المحرم ... الا ان يقال ان التحريم الذي
يثبت بهذا ... مناف للملك ... وما المجاز ...
فتلك المنافاة ... الفرق بين التحريم الاول ان ...
ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام ... ان ثبوت
النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق
المجاز فان اللفظ ... الموضوع ...
مجاز بل ... وان ... طريق الالتزام ولا يكون هذا المجاز بل انما يكون
... بثبت ... في حق ... المجاز ... ثبوت ... في التحريم لان ...
الالتزام ... ثبوت الاصل ...

٩٦

[illegible]

ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كما لا يخفى ويجب ان يحمل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل **قوله** واصناف البدائع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما تتأتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة فيدخل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر **قوله** او مطابقة تمام المراد بذا او تلطف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا ينافي ذلك وذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه بالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بان المراد هو ادا المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء لا خفاء في انه لا يمكن في الدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية ليتساوى معاني الدلالة عند العالم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن في الدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه العصام وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه شيئا وهو انه اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس او النور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه والا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة منها تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تبعية في الفعل وما يشتق منه مثلا نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك ويستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موضوعا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحروف وتجري فيه الاستعارة ثم تبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحروف ما يعبر عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من للابتداء والى للانتهاء

فصل في الاستعارة التبعية

والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات
معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل
فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فشبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على
الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت
الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار
لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا اوضح الا ان المص اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد
بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد
للشجاعة اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع الاسد
على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول للعلة وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت
اي جعل الموت كان الولادة علة له فيكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان
ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب باستعمال
اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت
بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس
على السرير مثلا تصوره اولا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا
بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل والمعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان
يكون تعقيب العلة المعلول ان كان مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اي جئت على
عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المص تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما يدل على ان مجرورها علة
سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام انما هو من
جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث
هي علة لا تقتضي الترتب على شيء وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب
ما ليس بمعلول او غرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي في اسماء الاجناس
اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف
والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا
تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول ارجح لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا
للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المص اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها
من الحروف وتسميتها حروف المعاني على ان وضعها للمعاني تتميز بها من حروف المباني التي تبنى الكلمة عليها وتركبت منها
فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني

تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قال في اسماء الاجناس استعارة
اي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا
تبعية وذو معاني المشتق منه كما تقول الحال ناطقة
اي دالة فشبه الناطق بالدال ثم استعارة
النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان
الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم تبعيته
اي في الحرف كاللام مثلا تستعار اولا
التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم التعليل فان
المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب
وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول
او غيره ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة
التعليل للتعقيب يستعار اللام له
٩٨
اي للتعقيب كقوله لدوا للموت
وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة واراد
استعمال اللام للتعليل
كان الولادة علة للموت لا للولادة فعلها لا تخلف
اي الموت واقع بعد الولادة وهذا بناء على ان اللام
وقوع المعلول عقيب العلة وهذا من ان الغرض
تدخل على العلة الغائية وهي الغرض الذي لاجله
معلول للعلة الفاعلية فيدل ان اللام
في الغرض علة حقيقية ادل على المعلول وهذا مراده
تشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني
حروف العطف

قوله الواو لمطلق العطف اي لجمع الامرين في التشريك بهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام و
قعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك رح ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على
الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول
النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها
الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب والمقارنة حتى يكون في ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد
وعمرو وتقسم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده والثالث انهم ذكروا ان الواو بين
الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة
الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو
شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة اي
لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح ذلك في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل
لا المقارنة ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل
ان يكون بيانا للتعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب ان يكون تعليلا
للسلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر
الاعضاء ومع يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل
الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل
عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول
تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام افعال متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم بدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم
عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم شراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال
فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الرأس ايضا الغسل والمسح رخصة
اسقاط مكانه سهو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب
بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال مع دلالة الفاء الجزائية على لزوم
تعقيب مضمون الجزاء المضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى
اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء من غير تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي **قوله** واما في السعي الخ على
كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بايهما نبدأ فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابدؤا
بما بدأ الله به فهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عليه السلام ولكن
انما ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي عليه السلام بما الاح له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله

99

لا يخلو عن معاينة كالتنظيم اداء الاهمية
او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي
الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب
في الحقيقة بما الاح له من وحي غير
متلو بالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا

وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت الحمل على وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام

اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر

بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما وزعم البعض لو قال

لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله والثلث عندهما فزعم البعض

ان مبنى هذا على ان الواو عنده للترتيب فتعين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما

للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض مع حل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت

المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب

عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في مثل انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل انت طالق وطالق

وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب

لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستقلة عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة

في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون

الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة

المحل وعندهما بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة

وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل متعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه

تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل جملة لان الزمان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفرق انما هو في

ازمنة التعليق لا في ازمنة التعليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة

يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق

ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت

الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول تقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر

كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع

وبقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال

لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع

بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الميزان والاسرار قوله

وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما مستدلا بهذه المسألة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة

رضي الله عنه فرقا بين تاخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان

باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق قوله فجعلتمو للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لا حاجة الى

التقييد اي بقوله بغير اذن الزوج في عرضتا انه وانما قيد به فخر الاسلام رحمه الله لانه محل الحكم توقف النكاح على

علی رضا کل من المولی والزوج والحنفی انه انما یصح اذا کان بدون رضاهما جمیعا **قوله** اذ لا یجوز ان یتولی الفضولی الواحد

طرفی النکاح فیه خلاف ابی یوسف رحمه وقیل بخلاف فیما اذا تکلم الفضولی بکلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان

وقبلت منه جاز اتفاقا ویتوقف **قوله** وبعض تلک المسائل تخیلت ذکر فی الجامع انه لو زوج رجلا امتین من رجل برضاهما

فی عقد واحد وقبل عن الزوج فضولی ثم اعتق المولی احدهما بطل نکاح الامة حتی لا یلحقه الاجازة وتوقف نکاح المعتقة علی

اذن الزوج ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نکاحهما او نکاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا یتحقق

الجمع بین الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بکلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان

اعتق احدهما ومکث ثم اعتق الاخری فاجاز الزوج نکاحهما معا او واحدة بعد الاخری جاز نکاح المعتقة له ولا لان الحکم

فی حقها لا یتغیر باعتاق الثانیة وبطل نکاح الثانیة باعتاق الاولی فلا یلحقه الاجازة هذا اذا کان النکاحان فی

عقدة واحدة واما اذا کان فی عقدتین فان کان مولی الامتین واحدا فالحکم کما ذکرنا وان کان لکل امة مولی علیحدة

فان اعتقت الامتان علی التعاقب فالنکاحان علی حالهما فایهما اجاز جاز لانهما لو انشاء العقد واحدهما حرة والاخری امة

توقفا لانه لا تضایق فی التوقف واحدهما لا یملک الاجازة والرد فی ملک الآخر بخلاف ما اذا کان المولی واحدا فانه

باعتاق الاولی یصیر رادا لنکاح الثانیة وانه یستبد من ذلک وان اجازهما جاز نکاح المعتقة الاولی لان حالة الاجازة

کحالة الانشاء فیصح نکاح الحرة ویبطل نکاح الامة **قوله** بطل ای نکاح هذه نکاح هذه **قوله** فحملتموا للقران حیث جعلتم العطف

بالواو بمنزلة الجمع بلفظة واحدة لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دلیل علی جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة

اذ لا دلالة فی شیء مما فی الرجلان علی المقارنة قلت نعم الا ان فی الانشاءات یثبت الحکم لهما معا حتی لو قال اعتقهما

عتقا معا **قوله** سوی ذلک ای لا وارث له سوی ذلک الابن ولا مال له سوی تلک الاعبد اذ لو کان له وارث آخر لم یتحقق

الحکم الا فی نصیب ذلک الابن تجب السعایة ولو کان له مال آخر ویخرج الاعبد من الثلث یعتق الکل کما لو لم یکن فی مرض الموت وقید

یتساوی قیم العبید حتی لو کان قیمة الاول اکثر مثلا لم یعتق کله لانه لا یخرج من الثلث **قوله** لم تبق الثانیة محلا للتوقف ای لم تبق

محلا لتوقف النکاح بل بطل توقف نکاح الثانیة عقیب عتق الاولی قبل الفراغ عن التکلم باعتاق الثانیة ثم لم یصح التدارک

باعتاقها لفوات المحل وانما قال للتوقف لانها تصیر محلا الآن تنکح بعد صیرورتها حرة **قوله** ولا یعتق من الاول الا ثلثه

الحاصل ان عند ابی حنیفة رحمه یتغیر الاول الی الرق لانه یجب علیه السعایة والمستسعی مکاتب والمکاتب عبد ما بقی علیه

درهم وعندهما یتغیر من براءة الی شغل لانه بدون آخر الکلام عتق مجانا لانه یخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرین

لم یبق له الا ثلث الثلث ووجب السعایة فی ثلثی قیمته ثم التغییر انما یوثر اذا کان متصلا فلذا لا یثبت فیما اذا وقع الاعتاق

بان قال عتقت هذه وهذه عتقا معا صح نکاحهما

18018

او لاجازة مستمر فاستمر اجماع سكوت **قوله** وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما او يدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة توسطه ذلك من اعتبار بعض القيود الاولى في الثانية او بالعكس فموكولة الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل عليها **قوله** وانما تجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول نعم الحكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة **قوله** او تقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاءني معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسألة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لم يكن اهلا لما يصح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الحرج يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيهما من معنى المؤنة **قوله** يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء بنفسه والعجز عن اداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي **قوله** فدليل المشاركة في الجزاء قائم اذ كلاهما جزاء للقذف وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وهذا ممنوع قلت لا مرد لذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب فهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعموم جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا **قوله** ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير **قوله** ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف

فی اولئک یجب ان یکون عطفا علی الجملة الاسمیة ای والذین یرمون الخ وفیه بحث اما اولا فلان عطف الخبر علی الانشاء وبالعکس شائع
عند اختلاف الاغراض واما ثانیا فلان افراد کاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز فی خطاب الجماعة کقوله ثم عفونا عنکم من بعد
ذلک علی ان التحقیق ان والذین یرمون لیس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف علی ما هو المختار ای اجلدوا الذین یرمون فهو ایضا
جملة فعلیة انشائیة مخاطب بها الائمة فالمانع المذکور قائم ههنا مع زیادة العدول عن الاقرب الی الابعد ولو سلم ان والذین
یرمون مبتدأ فلا بد فی الانشائیة الواقعة موقع الخبر من تاویل وصرف لها عن الانشائیة کما هو رای الاکثر وحینئذ یصح ان یعطف
علیها قوله واولئک هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا تاتی من ان قوله الا الذین استثناء من اولئک هم الفاسقون او من غیره
وان التائب هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد تدخل علی المعلول هو بالحقیقة جواب شرط محذوف ای اذا کان کذلک
فنا هب فان قلت لا شک فی ان العلیة والمعلولیة فی وجود السقی والارواء فی مفهومیهما والعلة یجب ان یکون مغایرة للمعلول
متقدمة علیه فی الوجود فکیف یتصور اتحادهما فی الوجود قلت تسامح فی ذلک نظرا الی انه لم یتحقق من الفاعل الا فعل واحد
والا فالسقی تحصیل مجرد وقوع الماء علی کفه او صبه فی حلقه والارواء لا یحصل الا بعد شربه بقدر الری ولهذا صح ان
یقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالی ونادی نوح ربه فقال یا رب وقالوا یا نوح قد جادلتنا فاکثرت جدالنا فذهب صاحب الکشاف
الی انه فی معنی الارادة ای اراد النداء وارادت جدالنا فتحقق التعقیب وبعضهم الی ان مرتبة المفسر ان یکون بعد المفسر ومرتبة المعلول
بعد العلة فاستعیر الفاء لمجرد التعقیب والتاخر فی الرتبة **قوله** لن یجزی ولد والده یعنی ان لو امر بسبب بنوة الحقیقة فهو بالاعتاق
لیس بسبب البنوة الحکمیة لان الرق موت حکمی فالفاء ههنا لمجرد التاخر بالمعلولیة لا بالزمان فبالاشتراء یحصل الملک وبالملک یحصل العتق
لان وضع الشراء لاثبات الملک والاعتاق لازالته فلا یکون حکما للشراء الا انه یصح اضافة العتق الی الشراء لکونه موجبا للموجب العتق
قوله فهو صریح الفاء یقتضی القبول کانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا یترتب علی الایجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه
یحتمل ان یکون رد الایجاب بثبوت الحریة قبله وکذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقید بالشرط ای اذا
کان کافیا فاقطعه **قوله** وقد تدخل علی العلل دخول الفاء علی الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهی شائع مستفیض فی کلام العرب علی
معنی کون ما بعدها سببا لما قبلها ولما کان الفاء للتعقیب والمسبب متقدما علی السبب لا متعقبا له تکلف المصنف فی تصحیح التعقیب بان ما بعد الفاء
علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء علیه باعتبار المعلولیة لا باعتبار العلیة وذلک لان المعلول الذی هو الحکم السابق علی
الفاء کالانتظار مثلا علة غائیة للعلة التی دخلت علیها الفاء کالاخبار باتیان الغوث لکونه مقصودا منها فیکون تلک العلة التی دخلت
علیها الفاء معلولا بالنظر الی تلک العلة الغائیة وانت خبیر بان لیس الانتظار علة غائیة لاتیان الغوث ولا الامر بالتزود لکون خیر الزاد التقوی
ولا الامر بالعبادة لکون العبادة حقا لله تعالی فی مثل اعبد ربک فالعبادة حق له ولا الامر بترکه لذهاب دولته الی غیر ذلک وانما هو علة
غائیة للاخبار بذلک والمقصود العلة الغائیة انما یکون علة لعلیة العلة لا للعلة نفسها فکیف یکون ما دخل علیه الفاء معلولا والاقرب ما ذکره
القوم من انها انما تدخل علی العلل باعتبار انها تدوم فیتراخی عن ابتداء الحکم فان الغوث باق بعد الانتظار **قوله** او الی الفاء فانت
حر یتعین فی الحال بخلاف او الی الفاء وانت حر فان الواو للحال فیفید ثبوت الحریة مقارنا لمضمون العامل وهو تادیة الالف ومعنی
کون الحال قید للعامل ای یکون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غیر دلالة علی حصول مضمونه سابقا

على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا ولا له لقولنا اتيني وانت راكب لا على كونه راكبا حالة الاتيان فقد توهم

بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب

اى كن حرا وانت مؤد الى الفاء وهى حال مقدرة اى والى الفا مقدرا لحرية فى حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة

مقام جواب الامر اى ادّ الى الفا تصر حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء **قوله**

يقع الاول اى فى الحال بانه وان وجد فى آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط المغير الاتصال ليكون كلاما واحدا

فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخى فى التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر **قوله** كانه قال ان دخلت

الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو

ولما جعل هو اى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعنى المبتدأ فيصير كانه قال طالق

من غير عاطف ولا مبتدأ فهو لا يثبت به شئ قلت ثم متضمن معنى الجمع والتراخى واذا قام السكوت مقام

التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو وثم الاتصال صورة كاف فى صحة العطف واثبات المشاركة فى المبتدأ بخلاف التعليق

بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثانى

والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة التعليل المذكور بعض الانشاء وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخى ينصرف

الى الكامل وهو فى اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخى على اللفظ فيظهر اثرها فيه اذ فيه التخيير الانشاء **قوله**

كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال

قوله بل للاعراض عما قبله اى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا

فى نفى الاول نحو جاءنى زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول

باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغى ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله

واثبات الثانى تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها فى كلام الله تعالى يكون للاخذ فى

كلام آخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر رحمه الله اى ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة الاف لانه

لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل بحسب لغتهم لكن لا اعراض بل لتقرير مسند الكلام لم يلزم الثلاث وتوقفت اول
الكلام على آخره وقد يتوهم المناقضة لكونه متفرعا على انهما للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في
الاعداد يراد به نفي الجملة كما يقال له على الف ليس معه غيره ثم تدارك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف
آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد به زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل له علي
الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه
معه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الترتيب عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني
والثالث وهذا اذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثالث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل
على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه
كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني
بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصيرت كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك
الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو مبهم لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد جوزوا
ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله
لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس
الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن
عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون
عمرو وفي الجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا
ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي يحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا
فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا معنى
والمعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر **قوله** وهي بخلاف بل ذكر النحاة
انها في عطف الجمل نظيره بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفرد نقيضه لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب
ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم بل اعراض عن الاول
كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني ولكن لا يقتضي الا كون الثاني في العطف الا اخبارا واحدا وليس في لكن اعراض عن الاول بل كلاهما
متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان هو جاء بل وضعها لنفي الاول واثبات الثاني حتى ان في
جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحق انه لاجله في حكم المسكوت
عنه **قوله** لكن عمرو في كتب الاصول لكنه تمر وغيره الى العاطفة ولم يعبر في النسخة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة
وغيرها والنفي اعني قوله ما كان في فلا يحتمل الامرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جـ

جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قائلا العبد مقر ابه لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له علي

الف درهم وديعة والمص عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل و لا قرينة على ارادة المجاز

بل لا احتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو ظاهر من الكلام

فيصح موصولا حتى لا يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفي ح يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو لخروجه عن الاقرار

قوله وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو وانها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت

الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط بل هذا معنى قوله فقال زيد باعها بكر الدار مني او

وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك

بالنفي وهو بيان تغيير فكانه تكلم بهما معا فثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما

معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان الملك

للغير فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجوه التغيير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل

بعضها عن البعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا لتاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد

فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد او ان الغرض تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا

عن الالغاء وانما قيدنا الحكم بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه يرد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان

الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على المقضي له وذلك

لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب الشهود

المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن

نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه ومعه فيكون قوله ما كانت لي قط مشتملا على امرين

ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى

يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن بكر قيمتها قوله ثم ان يتسق اي ينتظم ويرتبط والمراد هنا ان يصلح ما بعد

لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وما زيد قائما لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد

لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه ثبوته او

عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن

قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب حتى نفى القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا

قال لا اخبر النكاح لكن اخبره بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاجازته بمائة او بمائتين وانما يكون مستقيما لو قال لا اخبره
بمائة لكن اخبره بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضيخان وهذا اذا
لم اخبر عند بعضهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل
تقييد اثباته بتقييد القيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة واذا بطل لم يبق شيء
حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل **قوله** او لاحد الشيئين فاذا كانا مفردين يفيد
تقييد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في
الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما
يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يحتمل احد الشيئين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الكائن
احدهما لا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع تعرض له في ذلك وقد يكون للجهل وابهام واظهار النصفة مثل انا او اياكم
لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب
البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام
للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك الا ان الشك الذي معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب
بانه شاك في احد الامرين **قوله** بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاذا في الامر
للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه يعني
اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا
هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب ثم انه ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز لعارض الامر كما
اذا قال بع من عبيدي هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة وجب
بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة **قوله** انشاء شرعا لانه
يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا
لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا واما عرفا فانه اخبار حقيقة ولغة **قوله** ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء
وهو انما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعتق انما تحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء **قوله** انما تصح
صح حتى لو باع احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل **قوله** وقلنا ذكر الاجرة مقابلة الخياطة
الخياطة والخبر از بما يزداد وذلك يزداد بالخياطة وينقص بنقصانها وهي الاشبهية مثلها فيعد مقابلة لفظا الخياطة بالنصف اجرا

وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الاجزية المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة على حسب ما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما يهدم الاسلام ما كان منه من المعاصي في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حد والقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه اما من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رضه على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل ويصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين قدام النبي عليه السلام العرنيين فقطع ايديهم وارجلهم وامر تركهم في الحر حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما تعين الصلب عملا بظاهر الحديث **قوله** ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الاعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة مهما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يعتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر وهذا او هذا عطفا للثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين مع تشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين قيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا اكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالآخرين جميعا لا بالثاني وحده او بالثالث وحده فقال المصنف هذا الحمل لان ما ذكرنا ارجح توجيهين تفرد خاطري بهما والاول ماخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا لان العطف للاشتراك

فی الخبر للمذکور او للاثبات خبر آخر مثله لا اثبات خبر آخر مخالف له لفظا وبهذا تحل مسئلة الیمین فان الخبر یصلح للاثنین یقال لا اکلم هذا الا اکلم هذین هذا کلامه
ولما لم یصلح ما ذکره سببا للامتناع لان المقدر قد یغایر المذکور لفظا کما فی قولک هند جالسة وزید وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندک راض
والرای مختلف جعله المصنف سببا للاولویة والرجحان ولا یخفی ان الوجه الاول لا یجری فی مثل اعتقت هذا او هذا او هذا ومقتضی کلام شمس الائمة
ان یکون التخییر بین الاول والاخیرین بمنزلة اعتقت هذا او هذین کما فی مسئلة الیمین واما علی الوجه الثانی فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا کما فی هذا
حر او هذا او هذا وللقائل ان یقول علی الوجه الاول لا نسلم ان التقدیر هذا حر او هذا ان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ویکون المقدر مثل الملفوظ وانما
یلزم ما ذکره لو کان ذکر الثانی والثالث بلفظ التثنیة لا یقال یلزم کثرة الحذف لانا نقول مشترک الالزام اذ التقدیر فیما هو المختار هذا حر او هذا حر
وهذا حر تکمیلا للجمل الناقصة بتقدیر مثل ما ان الحریة القائمة بکل تغایر حریة الاخر کما فی جاءنی زید وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وکون المعطوف علیه
مذکورا صریحا وعلی الوجه الثانی لا نسلم ان قوله وهذا یمین مغییر لما قبله قوله لان الواو للتشریک فیقتضی وجود الاول قلنا لا ینافی التغییر ههنا بل توجبه
فانه اذا لم یکن هذا التشریک کان له ان یختار الثانی وحده وبعد تشریک الثالث مع الثانی بعطفه علیه لیس له ذلک بل یجب اختیار الاول
وحده او الاخیرین جمیعا واذا کان مغیرا توقف اول الکلام علی اخره ولم یثبت حریة احد الاولین قوله واذا استعمل او فی النفی خبرا کان او انشاء
یعم النفی کل واحد من المعطوف والمعطوف علیه لان او لاحد الامرین من غیر تعیین انتفاء الواحد المبهم لا یتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالی ولا تطع
منهم آثما او کفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نکرة فی سیاق النفی فیعم وکذا ما جاءنی زید او عمرو فان قلت لفظ احد قد یکون اسما للعدد المخصوص
بمعنی الواحد وهمزته منقلبة من الواو وجمعه احاد وقد یکون اسما لمن یصلح ان یخاطب یستوی فیه المذکر والمؤنث والمثنی والمجموع وهمزته اصلیة
وهو فی معنی العموم ولا یستعمل فی الایجاب اصلا کذا ذکره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشیئین وان مثل اضرب زیدا او عمرا فی معنی اضرب احدهما
لا یجوز ان یحمل علی الثانی وهو ظاهر بل علی الاول وهو مضاف فلا یکون نکرة فلا یعم فی النفی قلت هو مع الاضافة مبهم غیر معین قال ابن یعیش
وفی احد من الابهام ما لیس فی واحد تقول جاءنی احدهما او احدهم والمراد واحد غیر معین وهذا یشکل بمسئلة الجامع الکبیر وهی انه
لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر کان مولیا منهما جمیعا ولو قال لا اقرب احدکما کان مولیا من واحدة لا منهما جمیعا والقیاس
عدم الفرق الا ان کلمة احدی خاصة صیغة ومعنی ولا یعم بشیء من دلائل العموم فکذا بعد وقوعها فی موضع النفی بخلاف کلمة او فانها تفید
العموم لو قوعها فی موضع الاباحة فالاولی ان یفسر باحد منکر غیر مضاف کما ذکره الصدر الا انه لا یصح فی الایجاب علی ما صرح به ائمة اللغة
قوله فان قال اشارة الی الرد علی من زعم ان او فی الآیة بمعنی الواو وتنبیه علی الجواب عن مسئلة الیمین فانه لما عطف الثانی بأو علی الاول
والثالث علی الثانی بالواو صار فی معنی لا اکلم هذا او لا هذین فیحنث بالاول او بمجموع الاخیرین لا بالثانی او بالثالث وحده فان او فی النفی
لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعین العطف علی الثانی دون الاول ترجیحا للقرب مع استوائهما فی قصد النفی بخلاف مسئلة الاعتاق فان
المقصود هو احدهما لا بعینه والعطف علی المقصود بالحکم هو الراجح قوله الا ان یدل الدلیل اعلم ان او اذا استعملت فی النفی فهی لنفی احد الامرین
فیفید شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرینة حالیة او مقالیة علی انه لانتفاء احدهما غیر عین فیفید عدم الشمول کما ذکره جار الله
فی قوله تعالی یوم یاتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانها لم تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانها خیرا انه یدل علی عدم الفرق بین النفس الکافرة
اذا آمنت عند ظهور اشتراط الساعة وبین النفس التی آمنت قبلها ولم تکسب خیرا یعنی ان مجرد الایمان من غیر العمل لا ینفع ولم یحمله علی عموم النفی بمعنی انه
لا ینفع الایمان حینئذ للنفس التی لم تقدم الایمان ولا کسبت الخیر فی الایمان لانه اذ انتفی الایمان کان نفی کسب الخیر فی الایمان تکرارا فیجب حمله

على نفي العموم اى النفس ليست لم التجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز
ان يكون بنفي الواحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا ارتكب الزنا واكل
مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابطة انه ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم
فذاك والا فهو لعدم الشمول او بالعكس مما ذكره المصنف من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم لبيير
مطرد فانه اذا حلف لا اكلم هذا او هذا فهو نفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى **قوله** وقد يكون للاباحة لا خفاء
في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع
ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع
او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمراد بالتخيير منع الجمع والاباحة منع الخلو
فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد
لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذ لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا اكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا
منهما لم يحنث قلت ما ذكر مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمأمور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن
اتيانا بالمأمور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان
الاتيان بالمأمور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن يجز كما اذا قال بع هذا العبد او
ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك **قوله** وقد يستعار اى يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع
منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها وهو المراد بكونه حتى للتطبيق حتى ليس المراد ثبوت
احد الفعل بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فيما ان استعار او لحتى
والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل فهذا معنى
قوله لان احدهما اى احد المذكورين من المعطوف بها والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا
ذهب النحاة الى ان او بهذا المعنى بمعنى الى ان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني او الا ان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت
وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اى ليس لك من الامر
في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء
اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او
ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول
الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى
غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى
لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا لانه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين
عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون

فالمراد نفي المجموع كلي او ... الامتناع ... فان ... الاولى ... الدليل دال على انه ... مما يحنث ... فانهما ... العطف المجموع ... ان يراد ... اليمين ... فانه يحنث ... قوله ...

... والفرق بينهما ... الاباحة ... كالتخيير ... الاباحة ... فلا ... ثم ... كالعطف ... او ادخل ...

عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم بوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين
ايتهما كانت كما اذا حلف لا اكلم زيدا او عمرا او يهيد الظهران او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا
لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى بعدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح
اى تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن لا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان
على معنى الا ان تفرضوا وحتى ان تفرضوا اى اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية اى للدلالة
على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند
الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية تقع بعدها جملة
فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه
افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم
لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات
الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة
لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه بهذا الحكم بقضيته حتى من حيث كونها غاية لا من حيث
كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش
قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فيها ونعمت لمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد استعمال هذه الكلمة
فاعرفه **قوله** وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون لمجرد السببية والمجازاة وقد يكون للعطف المحض اى لتشريك
من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبلها محتملا للامتداد او ضرب المدة وما بعدها صالحا
للانتهاء اذ ذاك الامر المستد اليه لانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى
حتى تستأنسوا اى تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى
ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم **قوله** والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اى للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة
لان جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد
وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية
ان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب لما ينتهي المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث
احتمل الصدر معنى السبب لا امتداد والآخر معنى المسبب لا انتهاء اليه **قوله** والا اى وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة
على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه فقضية الغاية يتوقف البر على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي
السببية انما يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين لتحقق الشرط
ولتوضيح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد وتجدد الامثال

[illegible]

الصورة فيه وان قال
عبدي ان لم آتك حتى تغدي
ني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغدي
ني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان
والاتيان يصلح سببا والغداء جزاء فيحمل
عليه ولو قال حتى اتغدى
عندك
المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله
كقوله ان لم آتك فاتغدى عندك حتى لو اتى
من غير تراخ ولم يتغد
المحض نظير في كلام العرب

وصباح المضروب يصلح منتهى له فلو امتنع عن الضرب قبل الصباح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبده
حر ان لم آتك حتى تغديني فللسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان
فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه كالصباح للضرب وقد
يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المص اقرب لان الاتيان يحتمل ان يتجدد والامثال وبالجملة مجموع
احتمال الصدر للامتداد والآخر للانتهاء اليه ينتفي والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة
للمجازاة عن الاحسان لا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في
نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في نحو الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن
ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص
لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي
وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المتكلم للفاعل
من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل
بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام رح والية ذهب المص انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية
فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور
في شرح الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى
وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي
ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام رح اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ فقد بر واورد عليه انه
اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك
غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشا من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان
الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وهذا حاجة الى ما يقال ان المسألة موضوعة في المؤقت اي ان لم آتك اليوم والمعنى ثم تغدى غير متراخ عن اليوم الا
ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه معطوف
على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا الا الى مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في خير النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** بل اخبر
سيبويه لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها
بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع عن
محمد بن الحسن رح ممن يقتدى به اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وتاوله صاحب الكشف بان المراد حرف تدل على الترتيب
مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكره في الزيادات وانما لم يجعل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو وعلى ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب
انسب للغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب اولى ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب مع عدم التراخي انسب بعين هذا الدليل
اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك

بل اخر تزوه اي الغاية وهو استعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة فيدخل على الآلة كالاثمان فان قال بعث كر حنطة بكون مبيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون مبيعا لاني ثم نظر وكذا يجري الاستبدال فيه الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان اذن لانه اي ان قال لا تخرج الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان
١١٢
اذن مرة واحدة ... نهي ... الاذن ... الحنث ... الاذن ... بعد الاذن ... للفعل ... بسبب ان ... فلا يمكن ان ... وهو ... الاستثناء ... مجازا ... معنى الغاية

بكان يا السببية بل للاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق
بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان
المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات
بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام رح دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود
في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد
بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا فيثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس
المال في المجلس والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر
قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا تخرج الا با
معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى
لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها البعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون
هذا من قبيل لا اكل اكلا الا ان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لما يجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام
ولهذا لا يجوز فيه نية تخصيصه الا ترى ان قولنا لا آتيك الا يوم الجمعة او لا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع انه لا
على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة
وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان
لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه والفرق ان كل منهما اخراج البعض عما تناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك لقائل
ان يقول هنا جهة ثالثة تقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف
حرف الجر مع ان شائع كثير وعند تعارض الوجهين الاولين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب
بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكم فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول
في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله قالوا
ان دخلت في آلة المسح كان المسح ... بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب فاذا دخلت
الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه لان الامر الصاق الفعل بالمحل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصود الاثبات صفة الالصاق
والمحل وسيلة اليه فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك ما يحصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا
لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي رح ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب ولغيره
واذ قد تقرر ان المراد التبعيض فالشافعي رح اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رضي الله
عنه الى انه ليس مرادا لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي صلى الله عليه
وسلم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رح بان عدم تأدي الفرض بما يحصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب
وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء

فی المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة انما یکفیک ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعین وبان التیمم خلف عن الوضوء وفیه
الاستیعاب الا انه نصف تبرک مسح الرأس وغسل الرجلین تخفیفا قوله ویستعمل للشرط یعنی قد یستعمل علی فی معنی یفهم منه کون
ما بعدها شرطا لما قبلها کقوله تعالی یبایعنک علی ان لا یشرکن بالله شیئا ای بشرط عدم الاشراک والاخبار فی معناه تقول بایعته
یقال بایعته علی کذا وکونها للشرط بمنزلة الحقیقة عند الفقهاء لانها فی اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله فی المعاوضات
المحضة ای الخالیة عن معنی الاسقاط کالبیع والاجارة والنکاح قوله وکذا فی الطلاق عندهما لان الطلاق علی
المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا کان لها الرجوع قبل کلام الزوج وکلمة علی تحتمل معنی الباء فیحمل علیها
بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقیقة فلو قالت للزوج طلقنی ثلثا علی الف فطلقها واحدة فعندهما تجب ثلث الالف
لان اجزاء العوض تنقسم علی اجزاء المعوض وعنده لا یجب شیء لان اجزاء الشرط لا تنقسم علی اجزاء المشروط وتحقیق ذلک ان
ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتی یثبت کل جزء من هذا فی مقابلة کل جزء من ذلک ویمتنع تقدم احدهما
علی الآخر بمنزلة المتضایفین وثبوت المشروط والشرط بطریق المعاقبة ضرورة توقف المشروط علی الشرط من غیر عکس فلو
انقسم اجزاء الشرط علی اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط علی الشرط فلا تحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقنی ثلثا
بالف فطلقها واحدة فانه یجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فیثبت التوزیع ولو قالت طلقنی وضرتی علی الف
فطلقها وحدها یجب ما یخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل علی الشرط کان البدل کله علیها کما لو قالت
ان طلقتها فلک الف ولا فائدة لها فی طلاق الضرة لعدم طلاقها حتی تحمل الالف جزاء طلاقها جمیعا بخلاف ما تقدم فان
فائدتها فی الشرطیة اکثر حیث لا یلزمها ببعض الطلاق شیء قوله واما من فقد یکون للتبیین والتبعیض وغیرهما والمحققون علی ان اصلها
ابتداء الغایة والبواقی راجعة الیها وذهب بعض الفقهاء الی ان اصل وضعها للتبعیض دفعا للاشتراک وهذا لیس بسدید لاطباق
ائمة اللغة علی انها حقیقة فی ابتداء الغایة والمراد بالغایة فی قولهم من لابتداء الغایة والی لانتهاء الغایة هو المسافة
اطلاقا لاسم الجزء علی الکل اذ الغایة هی النهایة ولیس لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الی شهر ای مؤجلا الثمن الی
شهر علی انه حال قوله انت طالق الی شهر ان نوی التنجیز او التاخیر فذاک والا یقع بعد مضی شهر صرفا للاجل الی
الایقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر رح یقع فی الحال لان التاجیل والتوقیت صفة لموجود فلا بد من الوجود
فی الحال ثم یلغو الوصف لان الطلاق لا یقبله قوله ثم الغایة اختلفوا فی ان المذکور بعد الی هل یدخل فیما قبله حتی
یشمله الحکم ام لا والمحققون من النحاة علی انها لا تفید الا انتهاء الغایة من غیر دلالة علی الدخول وعدمه بل هو راجع الی الدلیل
وتحقیقه ان الی النهایة فجاز ان یقع علی اول الحد وان یتوغل فی المکان لکن یمتنع المجاوزة لان النهایة غایة
وما کان بعده شیء لم یسم غایة وفصل المصنف رح بان الغایة اما ان یکون غایة فی الواقع او بمجرد التکلم ودخول الی علیها
فان کانت غایة قبل التکلم فهی لا تدخل سواء تناولها الصدر کالسمکة للرأس او لا کالبستان للحائط و
هذا ما قالوا ان الغایة اذا کانت قائمة بنفسها ای موجودة قبل التکلم غیر مفتقرة فی الوجود الی المغیا لم تدخل لانها
قائمة بنفسها فلا یمکن ان یستتبعها المغیا لکنهم ذهبوا الی انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء کانت قائمة بنفسها او لا ففی

فهي مسئلة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناوله عند البعض وان لم يكن غاية قبل الكلام فاما ان يتناولها صدر الكلام
او لا فان تناولها كما تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم متناول لها بل لاسقاط ما وراءها فبقي
هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي
بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام لما كان عبارة عن الامساك ... الا انه كان مخصوصا برمضان قلنا انه لا قائل
بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن شرط وجوابه الجملة الاسمية التي مبتدأها قوله
فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول
وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة او غير
داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره وعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله فيدخل تحت المغيا لا
قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم ان المصنف رحمه الله قوله وللنحويين دليل
على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا دليل
على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف
قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب
ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم
في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع مختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار انه
لا يدخل فكيف يكون مختاره هو المذهب الرابع **قوله** هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق
في الوضوء مع تردد ما بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم
وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فيحصل الاخلال في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل
اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرفقيه
فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام
اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها
لان الامتداد حاصل فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا بقوله تعالى اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط
ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين
الى المرافق فتخرج عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور
متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او
استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية
كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد

قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لانبناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء كل عدد ولكن اذا ترتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الاحد الذي هو الاول منها جزء لما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه مما بينه وبين العاشر لا يكون للاثنين والثالث وهكذا حتى التاسع والعاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كل منها الحد المعين بجزء مما بين الحد العشرة الا ترى انه لو قال له علي من عشرين الى اثنين او ما بين عشرين الى ثلاثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان يلزم اربعة واربعين بمنزلة له على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم الى عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد العاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما يدل على ذلك انهم لم يقيروا بين هذا وبين قولنا ما بين الواحد الى عشرة فليتأمل والانباء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثنتين فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يسبق الواحد ذكره والطلاق لا يثبت الا مقتضيا على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين معنى الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المتضايفين ذاتا كما يتقرر ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن والاخر لا يدخل الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله لان مطلق الاسم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد الحكم الوجوب عندهما تدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب الغاية وهو القياس لان الغاية لا يدخل تحت المغيا كما لو قال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وقد حاج الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ان يكون ابن تسع سنين فتحير زفر رحمه الله قوله لما ذكرنا في الرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم مطلب الثمن وعدم التكلم يثبت عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا للمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم عنده وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في بحثنا الى شهر انه متعلق بما ثبت اخيرا وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التاجيل موبدا فان المقصود منه التوقيت فهو حامل للمطلق على المقيد وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله في الاجال وفي الايمان جميع اهل العلم من الصواب في الاجال وفي الايمان اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون ان الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة ودينما رواية الحسن في آجال اليمين قال شمس الائمة رحمه الله وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد في الاجل والعقد وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا قوله في للظرف بان يشتمل المجرور بها على ما قبله اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس الصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة من يوم في العشرة الى الليل

فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول لانه لا وجود لما فوقه الا به والكل بدون الجزء محال لا الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر رحمه الله لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية في الخيار عنده اي يدخل على الغد في الخيار ... الى الغد ... في الاجل واليمين رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله لما ذكرنا في المرافق

116

والاجل ... رمضان ... الى رمضان ... لا اطلب الثمن ... الى رمضان الاستقاط ... والفرق ثابت بين ان يقول ... صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف ... في هذه السنة ... انت طالق غدا ... يقع في اول النهار ... في الدار

ثم نقول ان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء
ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رح انه اذا قال امرك بيدك رمضان او في
رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او في الغد كله قوله تطلق حالا لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق
لامتناع ان تقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك
الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي في وقت دخولها على وضع المصدر
موضع الزمان فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء
بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول تحقيقا لما قيل في قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق
بعده بل يقع معه ليظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال
انت طالق ان تزوجتك قوله فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق
به صار معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشيئة الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تعالى
ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله تعالى
بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله تعالى اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى والاظهر
انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات
فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله تعالى اجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشيئة والارادة فان قيل قد يستعمل
بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الاشياء هذه قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه
ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا يجب حمل المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في تقدير الله تعالى
بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التعليق بمشيئة الله تعالى تعليقا قول ابي يوسف رحمه الله تعالى وعند محمد رح ابطال للكلام بمنزلة الا
والاعدام بحكاية اذ لا طريق للوقوف عليها وروي الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه
لو قدم مثل ان شاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم
والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشأ الله تعالى او ما شاء الله تعالى فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله تعالى وكذا اذا علق بمشيئة من
لا يظهر مشيئته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشيئة فلوجوب
وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم
لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير مشيئة الله تعالى محال فالتعليق به تحصيل معه
وقوع الطلاق بعد وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله تعالى وان لم يشأ الله تعالى فثنتين فان طلقها واحدة قبل
مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم تقع
ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله تعالى الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت
طالق واحدة ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين

١١٤

ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لحصل من حيث صح طلاقها لا يقع الطلاق فثبت مشية الله ثم بان وجود الاشياء كلها بمشية الله وذكر
في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثلثا ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فمات حتى مضى اليوم ولم يطلقها طلقت
ثلثا ولو لم يقيد باليوم في المسئلتين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلثا قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل
وذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين الخ موافق لما في
النوازل كذا ذكر في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف في المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم مشية الله
التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم
مشية الله تعالى ايقاعهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد
في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله ثنتين
بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى بقي التعليق بالثلاث متقدم الشرط كما في المقيد فيتعين فيه عدم المشية الى ما اشير
اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية
ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط وما اورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا
لادوات الشرط في سلك واحد وللتعلق مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها
صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي الا ان الجملة الظرفية
اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا
كما اذا قال معها الخ قد ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان يستند الا
الى ما سبق الوقوع في الحال هو يملك الايقاع في الحال وان لا استناد فيثبت تصحيحا للكلامه وفي مسائل القبلية والبعدية يعتبر المذكور سابقا
لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها تبين بالاولى ولهذا يلزم درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعده درهم او قبله درهم او بعد درهم
او الدرهم بعد الدرهم يجب بها قوله عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ
ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا ثبت قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام
ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب لا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه قوله ان للشرط اي التعليق
حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فتدخل في امر على خطر الوجود اي متردد
بين ان يكون وان لا يكون ولا تستعمل فيما قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع في اخر
الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان
دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ
لدى الشرط قلنا هو حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجودها وقت عقد التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط
حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم يمت
والعجز انما يتحقق بالموت ومعه لا يتصور الوقوع قلنا يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك

اي ما اراد ... فقال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة بل التقديم تقع واحدة وان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان التطليقة ... للمذكور اولا فلم يبق محلا للآخر وثنتان ان قال قبلها تقع ثنتان وان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان المعلق للمذكور اولا ... في الحال وذلك وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس ... ١٢ ... انت طالق واحدة بعد واحدة او انت طالق واحدة بعدها واحدة ... ثنتان ... عندي الف ... وقد يطلق ... كلمات ... ان يكون ... الشرط ان للشرط ... فانت طالق ... [illegible]

قوله واذا من الكلمات التي تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله
واذا تكون كريهة ادعى لها + واذا يحاس الحيس يدعى جندب + الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بالسمن والاقط وحابس الحيس اي
متخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود
كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى + واذا تصبك خصاصة فتجمل + اي ان يصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف
الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر + فقد كنت قدما شربا متمولا + متجملا متعففا متدينا + فالآن صرت وقد عدمت تمولي
متجملا متعففا متدينا اي كنت ذا ثروة ونعمة ودين فصرت الآن آكل شحم مذاب وشارب عفافة اي البقية ما في الضرع من اللبن وادين
وفي كلام فخر الاسلام رح وغيره ان اذا خرج ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني
فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان والمواهب حفظ المراتب حتى ان
اصابة المكروه كانه امر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن من مفاجآت المكروه لانه لما وطن نفسه على ذلك فلا يكون
اتيان المكروه بطريق المفاجآت لانه انما يكون حين وقوع الشيء من غير توقع وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف ليضاف الى
جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه
على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا
يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت
خروجك تعليقا لخروجه بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات
معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف
متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا
في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض
لا يقال فعلى استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار ان الكلام
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير موضوعه
له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرناه من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا
يقال من انه عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط كاستعمال الخبر في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع
الارض على مجموع السماء والارض [illegible] الحادثة اي حول انه انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها [illegible]
منتظر لا محالة اي امر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي لنقل الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال
[illegible] من قوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع
لذلك كذا ذكره المحققون قوله متى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا
واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه الا انه لا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر + متى تاته
تعشو الى ضوء ناره + تجد خير نار عندها خير موقد + والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع

مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعندهما اذا مثل متى في انه لا يسقط معنى الظرف

وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق

بين اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق

الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق

فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس فاذا زيد عليه متى

شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت فهي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس

فلا يتعلق بالشك قلنا لان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى

شئت صار راجعا الى صلة شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل

هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي

الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة

والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي بحث

عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال صريحا

لكن الاخفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا

قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت والظاهر من كلام

المص رح انها في الاصل بمنزلة اسماء الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي المعنى صدقه

والجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت

اسماء للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا

بنزع الخافض قوله اما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه وعلى وجه التدبير وغيره

مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط وغيره في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند

ابي حنيفة رح بلا مشية له وعندهما لا يقع ما لم يشاء في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله قوله

ويتعلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية لها بعد وان كانت مدخولة

فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة

لا مشية لها بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلثا فصح هذا التفويض فان الطلاق قد يكون

قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بضم اثنين اليه وقد يصير الحرمة بغليظ فلما احتمل ذلك
في جملة جاز التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من
لفظ طلقي وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعة فيلزم
تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال او وصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى
كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم
ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما
لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع
والحل في النكاح والوصف اليه مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المص من ابتناء
ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا حاجة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس اما ثانيا فلان الاصل فيما ليس
بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه
لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قام بشيء آخر
فلا دخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها
والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية
لزم تعلقه بها ضرورة **قوله** فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان
الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر
يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد بقوله انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم
مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه **قوله** لاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية فقصوره في البيان
لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف
جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان
تذكر شيئا ليدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى
عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية
ويكون مسوق الموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى
نفي الاسلام عن المؤذي **قوله** فلهذا قالوا كنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت بتلة انت حرام تطلق عليها لفظ
الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل
من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان
محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي
يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتعيين البينونة عن وصلة النكاح

فصل ان الصريح لا يحتاج الى النية والكناية [illegible] ... وكنايات الطلاق [illegible] ...

١٢١

كما ذكر المتن يقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة
وهذا بناء على تسمية الكناية عندهم ... علماء البيان
يثبت المدعي وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى
هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز
فلهذا قال هذا تشنيع علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف
لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثانيا ملزوما
لو فسر او بالبائن معناه ثم يتوسل بمعناه الى الطلاق

ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضربا
تكلفا اذ للقائل ان يقول ان اريد به ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات
وان اريد ان مراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل
مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى
الملزوم بل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد الاستتار المراد فلذا قال المصنف رحمه الله انهم لو فسروا الكناية بما فسرها علماء
البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظا ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم
للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى
ملزومه الذي هو الطلاق فيطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد
في الكناية هو اللازم بالعرض الملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى
ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم
الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوما له لان البينونة قد يكون من غير صلة النكاح لانا نقول
المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك ههنا بحث وهو انه
لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد
كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة
ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل
من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص في محل خاص فيه الاستتار قوله الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة
في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء
على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة
وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عد الدراهم او الدنانير او نعم الله تعالى عليك وما بعد من الاقراء فالمراد مستتر فاذا نوى العد من الاقراء ثبت الطلاق
بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء التي تقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي
هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء وهذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها
واما اذا كان قبل الدخول بها فلا حاجة الى الاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب
العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي
اذ لا يقع به طلاق وكذا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية
ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب بانه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز
ومعلوم ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانب

في الحزري فانه يقع الرجعي وهو مستفاد من قوله ويطلق على صفة البينونة لانه يحتمل البينونة من الاقراء فاذا نواه اي معنى الطلاق اي كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ١٢٢ ذكر ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب كما مر

من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والحمد بالعبث ونحو ذلك الاعتداد شرعا بالطريق الاصالة مختص بالطلاق للوجد في غيره الا
بطريق التبع والتشبيه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيره وتحقيقه ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي
او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق علامتية ويجب العدة وفي غيره يثبت الطلاق علامتية ولا يجب العدة قوله
وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتصريح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي و
طلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى في ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا
قوله وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او متفرد عندي
ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على
البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من
قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به قوله التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى وخفائه ومراتب الظهور والخفاء
فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان
مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد وسواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل
النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك هذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للكل بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية
والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما متمائزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا
ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة انه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص
والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المص ما يدل على هذا قوله ثم ان ازداد
الوضوح اي صريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص
والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هي بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق
اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته
ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد قوله حتى سد باب التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته او هو
اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا
يحرم التفسير بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فتشبيه الظاهر بالنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا
والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا قوله ثم ان ازداد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل
والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت
الشيء اتقنته فيكون محكم اي مامون الانتقاص وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمنع من التخصيص والتاويل من ان يرد عليه النسخ
والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم
احتمال النسخ والقيد اذ ابلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة لو وجد تاكيدا بان
يمنع عنه احتمال النسخ والانتقاص ثم انه من جهة زيادة الوضوح في النص هو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ومبينة في المفسر والمحكم لانه يكون

وجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل لا النسخ او يحققه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل او اقترن بما يمنع التخصيص
او بقيد الدوام والتابيد قوله احل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون
ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما اورد
مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودا
هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح او ليس الامر للوجوب الا انه مسوق
لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول
ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة اخرى جديدة اولى الا انه يتوقف
على كون هذه الآية متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد لشيء مقيد بقيد لم يكن في ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد
كقوله عليه الصلوة والسلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات
والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل
قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل وعبد الحديث قوله النظر ان الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر
هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم للمحكم في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط
في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون في ذلك بسبب محل الكلام بان يكون المعنى
في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار
محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط وهذا مبني
الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعم الملئكة كلهم اجمعون من غير نظر الى
قوله تعم فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله تعم كلهم ازداد وضوحا فصار
نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله تعم فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى
لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد ان يكون كلاما مفيدا للحكم و
اعترض ايضا بان قوله تعم فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء
منقطع لان ابليس من الجن ثم رد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب هو باب شايع
في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل
ان قوله تعم قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده
فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره يشمل الظاهر والنص المفسر المحكم قوله والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب
الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال
وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع هو الاصل وقد يفيد الظن وما نحوا كان

احتمال غير المراد مما يعضده دليل **قوله** الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على الكل لان العمل بالارجح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث وربع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** واذا خفي اي المراد من اللفظ فخفاءه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها وهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاءه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر **قوله** ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك وتيقظه فله مزيد على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع **قوله** وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهير هو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كاية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه نوع اشتباه لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه **قوله** او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى والكواب كانت قواريرا قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما بينها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة **قوله** والمجمل وهو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا **قوله** والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء حروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الاخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة **قوله** واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع

١٢٥

بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى المنزه من الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه نعتقد حقيقته ولا ندرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه اليد والوجه ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكور لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التنزه عن هوايل الرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في البشر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبته وجلال والحق اذا ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رض خرج النبي صلعم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل للتعيين البعض مع زيادة ملوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على اذ الراسخون في العلم الدالة على انهم يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتبعون الا التسليم وتسليمه فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا اي نعتقد حقيته سواء علمناه او لم نعلمه وهو من عند الله وفيه نظر لانه لا ينفي علم الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطف الراسخين على الا الله وترك الوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل بهذا صرح جار الله في الكشاف والفصل بتقدير المبتدأ اي هم ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وبعضهم يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس **قوله** فكما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه اجاب بحال البعض وان ما

عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا
ولا تناقض في حصر الحكم على المعطوف عليه والمعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد واشار الى الجواب
بان فائدة الخطاب بالمتشابهة هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به
وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم
النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وانهما جدوى في الفعال لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد
تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع
وتمسكوا بالمتشابه ترويجا لآرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه اتباعا للآفاق وتأويلهم دفعا للفساد وتأويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرآن
الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين رض وعن ابن عباس رض انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل
المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان
يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للمنتشر الغوص على لآليه
والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا **قوله** مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر
من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما
الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات
المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ الدلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك او مع احتمال شيء من ذلك
لا يبقى قطعيا في مدلوله لان القطع ينافي الاحتمال والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت
بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى
لابتناء عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه
لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر
قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض
فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور
التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة
خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعيته ودلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد
به حتى يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا
لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه
هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** وقد اورد في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقدم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيطهما الكلام
بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شيء واحد فلا يتصور افتراقهما **قوله** كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم
لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان تشبيه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء قرينة

١٢٤

الذين ظلموا
فتشاوره
والذين ظلموا
اسروا النجوى
كيلا يكون من
قبيل اكلوني
البراغيث
والتاخير
والتقديم

فيستعمل الواو وضمير الجمع لها قلنا المراد بقبيل الكلو في الىرغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان من العقلاء او تشبيها بهم او لم يكن كذلك والاية باعتبار التقديم والتاخير تخرج من هذا القبيل **قوله** والمعارض بشرط عدم المعارض العقلي لان النقلي يقبل التاويل بخلاف العقلي ولانه فرع العقلي لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل **قوله** ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية مفيدا للقطع بعد لوله وتقريره ان القول بانكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بالمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب **قوله** كالمحكم اي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل **قوله** التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ع ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع او جزءه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان واضع ذلك اللفظ بمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة بفحوى الا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة وتحصيل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة هو لما ذكر المص ع ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم

١٢٨

وملخوذ من اشتلهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمة بيان ان كلا من الموضوع
له وجزءه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن الآية ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له
وجزءه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود توضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم
العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزاءه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى السوق
ههنا ما ذكره وفي النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح في قوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى
جزئه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع
ووجوب رد الزوائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا
كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح
فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد
بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما
كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص لو لم يكن عين الموضوع
له لا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في
ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا يشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص
كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل
والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة
له اصلا الرابع ان يحتدم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض
لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد
الاب بالانفاق واستئجار الرضاع عن التقدير ونحو ذلك لذا اخفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة رضي مع سماعهم
النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان
او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم
بالوضع وعند المنطقيين بمعنى الخلق فلذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى كل قوله وانما جعلوه كذلك اي انما جعلوا اللازم المتاخر
ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى
اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا ليصح
الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلوله كالشمس على الضوء والنار
على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علة بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان +

اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطر وكلية اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم والا على اللازم المتاخر ولم تعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم والا على اللازم المتقدم ما ايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا لمجرد الاحتياج ولبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لن يجعل للكافرين على المومنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي يفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس المومنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال الاستحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شئ ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وهو عدم ملك شئ ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا **قوله** فان اراد اي الوالد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها الا باشارة النص لانه ليس ثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة الطعام اكله والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان اباحة وتمليكا لقرينة الحال

١٣٠

لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابطة انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة ههنا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام
اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقته جعل الغير طاعما اي آكلا ليست في وسع العبد **قوله** ليحق
به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود
قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامه ليقوم مقام حوائج المساكين كلها يعني يقام
قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فلدفع كلها بالطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام
الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها
عبارة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك
قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه
دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في الكفارة الاطعام ايضا هو العين لان
قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من
اوسط لا على الطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا للمحذوف اي اطعاما من اوسط على
انه مفعول ثان للاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير
ومشتملا على زيادة البيان والتقدير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا لا يكثر
مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف على العين لفقر الى التقدير اي اطعام
من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين يدل على القصد الى بيان
كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فيجعل ما هو المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا وخروج
على القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم
في موقع البدل من الطعام ولا خفاء انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل لما الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد
اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره **قوله** على ان الاباحة جواب ثان يقال ان المذكور في كثير من
كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب من مثله الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان فيه اشارة الى جواز النية بالنهار
لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فكان حسب
ذلك جواز النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالنسبة وصار افضل لما فيه من المسارعة الى الاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر
بجاز السمرقندي هو الذي استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا الشرط
وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما
شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى ان **قوله**
ويسمى فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي مما تنسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة
لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** كالكفارة منه بالمثال الدين على

ولا قوله التمليك دلالة لان المقصود قضاء الحوائج وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها لان الاصل في الكسوة الاباحة وذا التمليك الكسوة يراد بالكسوة اللبس ان الثوب وقيل العين لا بالاعارة الكسوة لكفارة في الكفارة ان الاباحة في الطعام ان الصحيح العين على المنفعة ثبت التقصود اي مساكينا ان الكسوة لاعلى تمليك البيع لكن الاباحة في الطعام الثوب المقصود دون اعارة الثوب ان البيع الثاني على تمليك البيع فانه الثوب ولا يمكن الاصل وانما دلالة النص

١٣١

ان يدل بمفهوم المخالفة بطريق الموافقة في النص الادنى على الحكم في الاعلى الذي يفهم منه ان الاتفاق بالوقاع وجب عليه اي على الرجل الكفارة وهو الجناية على الصوم لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة عنده في الاكل والشرب لان النص ورد في الوقاع جناية على الصوم فان الامساك عن المفطرات الثلث

ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رحمه الله طبقته لم يلحقها ... المتقدم لفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها فانه لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما اي الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد على قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع **قوله** بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لان النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا التحقق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من جنايته بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة بقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما يبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان السبب افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لكسر الجوع لعدم تناهي الجوع شرط خوف التلف لكن لا عبرة لبعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وما عداه غيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى يوجب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد موجود قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب ولا على المرأة لعجزها عن الكسب وعدم الانفاق عليه مهلكه ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بالزنى في الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا **قوله** والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عليها بالطبع على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وان نقص محل اللواطة وان تساويا محل الزنا

١٣٢

بل اولى لان الصبر عنهما اشد ...

لان في تضييع الماء ... هلاك البشر ...

تضييع الماء في محل لا يخلق منه الولد ...

محل الزنا في اللين مع الحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة منها اقل **قوله** والترجيح بالحرمة غير نافع اي ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يوجب الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رح الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه رح اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل خطاء او ينقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية وباطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل ترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتضاد العقوبة لي الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل خطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب الدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه الصلوة والسلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو الصغائر بقرينة اذا اجتنبت الكبائر واللام يفيد الاختصاص فلا يكون كفارة الا لها فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول ما يشتهيه [illegible] به الشهوة

١٣٣

قوله فان قيل حاصل السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رح وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطار من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة الاباحة والشبهة يكفي لاثبات العبادات كما يكفي لدرء العقوبات وحاصل السوال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشي واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشي والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة تدخل في فعل العبد وليصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيه والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالاشارة والعبارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النقصان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصانهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالاشارة والعبارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا اسميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك شمس الائمة قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة والاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله وهو اولى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في الدلالة بالقياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة ولهذا ان دلالة النص مغايرة

١٣٤

للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا
قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص
عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بالصفة الاجتماعية قلت لو سلم فمسئلة ممتنع في القياس بالاجماع
الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية
القياس او لا وسواء شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك قيل هو قياس لما فيه من الحاق
فرع باصله لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي فهذا
النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها مستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن
ثبوت الحدود والقصاص وهي احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر
الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص رجم ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان قوله ولا تثبت ذا التي
تندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالراي دون اللغة لما فيه من الشبهة اللازمة للحد بخلاف ما اذا كانت
العلة منصوصة فانه بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص
وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رايا فهو من قبيل القياس
الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص ادعوا انه دلالة النص قوله اما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو
اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله مالكا وسبب الملك
ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع فكان الانسب
بما سبق ان يقول اما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ليقرب من ذلك
ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته العقلية او الشرعية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن
المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضي زيادة ثبتت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن
في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة هو الشرط يتقدم المشروط لا محالة فيفهم منه ان المقتضي لازم متقدم
وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضي زيادة على المنصوص لشرط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فيثبت
البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا يسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب لعدم ثبوتها في
الامر الا الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله فصار كانه قال بع عبدك
عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول رد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ
هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام الزعري من ان الامر كانه قال اشتريت
عبدك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير
احسن من حيث انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ورد كونها صلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته
عنك بل منك والتحقيق ان عني حال عن الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني بيعا بالف

١٢٥

[illegible]

قوله لا القبض اى لايحتمل القبض فى الهبة السقوط بحال اذ الايوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففى الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما قيد بالقبض فى الهبة لان القبض فى البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلى فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لا تعمل هى الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى لللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لايجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فنبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعى وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل ما يتوقف عنده صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عندنا بمعنى انه لايصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين دليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لاينفك عنه ومبنى الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل وان اكلت فعبدى حر فعند الشافعى يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعنى النكرة الواقعة فى سياق النفى او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابى حنيفة لايجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص لان العام ما فى شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابى حنيفة او كذا لا انه لا يقتضى اصلا لكنه مبنى على وجود المخالف عليه فى كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على المعروا اما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فيكون صحته على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول قوله فان قيل تقرير سوال سلمنا ان لايصح نية طعام دون الطعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لايجوز ان ينوى اكلا دون اكل على ان يكون العموم فى الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليس بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة فى سياق النفى فهو بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق فى نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اى فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة فى الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد لتقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة هو ايضا ذكر فى الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيقبل التخصيص قوله فالدلالة اى دلالة لا آكل على انه لايوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفى ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد لثبت الماهية فى ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السوال

ان ولاية المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى سابقية العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب

انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك او احد نوعى الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان

المساكنة مفاعلة من السكنى وهى اللبث فى المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهى فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل

منهما الفعل بصاحبه وذلك فى البيت يكون بصفة الكمال وفى الدار انما يكون الاتصال فى توابع السكنى من راحة السار

وغسل الثوب ونحوهما الافى اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا فى الساكنة فى دار واحدة سواء كانت فى

بيت واحد منها اولا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدى الى عموم

المقتضى **قوله** وقد غيرت كان فى نسخة الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه العموم والخصوص متقدما على قوله ولذلك

قلنا اعتمد الشيخ الاسلام فاخره ليقع جميع الابحاث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا قد وقعت فى باب

الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابى حنيفة نية الثلث فى البعض منها مثل طلقى نفسك دون البعض مثل انت طالق

وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق فى انت طالق وطلقتك

ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفى طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح

حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على

ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق الثابت بطريق الانشاء امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف

المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل انما يصح

فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هى على مصدر

ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت

لتصحيح هذا الكلام معنى اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقى

نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف

الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل

الا انه لكن يعمّ على ما عرفت فى نحو لا آكل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقى طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك

طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو منكر فى الاثبات فان قلت فمن اين صحت فيه نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة

او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعنى الطلقات الثلث لانه المجموع فى باب الطلاق والى غير ذلك اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما سنحقق

المصنف فان قيل فلم لم يجز نية الثلث فى المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز من صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا الاينافى ابتناء

على عدم عموم المقتضى لغير نظر الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد

وهو معنى عموم المقتضى واما اذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية

الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث اعتبار واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص ورد على المصنف انه

فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافى المجاز اعنى صحة نية الثلث **قوله** فان قيل هذه معارضة تقريرها

١٣٧

ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعات لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت
من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا
فيصح نية الثلث لانا نقول هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ بل بقول المامور
عتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع اولا من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا
لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع
بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء شرعا ان الشرع ابطلها ونقلها من معنى
الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على
ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيقدر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة
وقد ثبت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان تقول للمطلقة
والمنكوحة احدكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي
يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا
لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يفرق كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق
بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء حتى ولهذا لا يكاد يخفى
المصرح عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا اما لا فهو ثابت بالعبارة
قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل تعدده بتعدد ملزومه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل
وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يبتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل
طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن
قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق والعبارة فلا يخفى انه لا يرد
على ما ذكرا اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان
التطليق الذي هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق
فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متاخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا يدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول
بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم تمام الوجه المذكور في الهداية انه يجوز
بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا فاجاب عنه بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد
بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب لا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد
من ذلك فلم لم يصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا
نقول التوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس الا ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد
ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا تبعية التطليق مع لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد ولذا ته

قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له لا تصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء ولا تعرض لتلك اللغة لا من حيث اللغة ولا على انه ... الطلاق لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم ... يثبت الا ... انه شرع انشاء الطلاق ... فكان قبيل الطلاق الذي ثبت من الكلام ... الانشاء يكون ثابتا بالاقتضاء

لانه ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه
فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحة في التعليق لما صحت ههنا وهو النقض المدفوع الا ما
ذكره المصنف قوله لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون قوله اذا كان
كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد قوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ
وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم معنى ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية
على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنى المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو
ذلك لان البينونة قد تطلق على الحقيقة وهي القاطعة للحل الثابت للخروج في الحال على الغليظة
وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان نفع البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا
على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيه اي في المقتضى نية عدد معين اي كائن في المقتضى
وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز
قوله لانه لا يتصور فيها اي في النوعين الاقل المتيقن يشكل لما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي الحقيقة
لانه متيقن قوله لان الطلاق لا يمكن فعله اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انا لا نثبت
في الحال الحكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعلناه بائنا ولا
ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعند عدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرطه
ليس معناه قوله وما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه
من المقتضى ومن فسر المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا وعقلا او لغة وبعضهم

١٣٦

فرقوا بان المحذوف مفهوم بغير اشارة المنطوق والمقتضى مفهوم لا بغير اشارة المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور ويجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دالا على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغير وعدمه فلا تغير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضرب فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه وقال يا يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف فلم يتميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضى قوله فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت مخالفا له وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر فحاصله ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه والمصنف حصر الشرائط في المعدودة وسكت عن تعميمها لكن يمكن الاعتراض عليه بان دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره اشارة لما قوله ان لا يظهر اولوية ولا مساواة حتى لو ظهر لكان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة النص الذي ورد في ماعز قوله والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمعنى خص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وههنا لم يجوز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه الصلوة والسلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله والاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فمقدول النص يجب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرطها المساواة القياس

١٣٠

المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عامهما على ما مر واستدلال النفي بان الشيء لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب
فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم منه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات
ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات
شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل تناوله نفيا لا اثباتا قوله
وهو اي اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة
والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشيء بالوصف اي نقص شيوعه وتقليل اشتراكه
وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة
دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم
عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح
انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا
من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صورة جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة يخلو عن فائدة
اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون به لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر
فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل لم لا يتوقف ولا يحمل على النفي
عن الغير على تكثير الفائدة اذ به يثبت تكثير الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة تكثير الفائدة اعتقادا
ان يعلم انه لو دل لكثرت الفائدة لا تكثر الفائدة بمعناه بل وحصوله في الواقع والتوقف على الدلالة تكثير الفائدة عينا لا عقلا حصولها في الواقع لا العقل
لبيان عند الله ... الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف دلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف
ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الأخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام
الله تعالى ورسوله احرى وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة في اللفظ سواه
تعين ان يكون مرادا وهاهنا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك
ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود به لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل
القياس ليس محل المفهوم المخالفة الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند
عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان علت

١٣١

هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت
والمنع منع ذلك كانت لتقييد كيفي في المطلوب وما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم مستند الى ما يقيم عليه الدليل مع انما ساكت عن
على ان ما ذكره المصنف رحمه الله يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما ننبه ان شاء الله تعالى فان قلت اذا دل شرط المفهوم المخالف
لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف رحمه الله بعيد فكيف يصح انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم
عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى **قوله**
نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة
التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع الطير بجناحيه الا امم امثالكم
محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة
ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون
الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان
المراد ليس الا تخصيصه بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم
والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه
مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء
الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا منضبطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان
يكون للكلمة الواحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن دركها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى
الدلالة على نفي الحكم عما عداه وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو
لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا لحادثة ولا
تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف
فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف الكاشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت و
كانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد بالوصف الذي يكون للتخصيص اي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما
ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك و
حاصل العدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص **قوله** لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح يعني بما ذكرنا من الدليل ظهر الجواب عن الدليل
الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح بجواز ان يكون مرجح آخر غيرها **قوله**

قوله ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن وهو كاف اولا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المومن الا المومنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بالاتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء مومنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الآخرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي الامة قوله في الارض كذا يحتمل ان يكون صفة وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا تعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وبهذا لما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله عما بالشرطية فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا موثرا فيه بالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل يتفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل المفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه البعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله يبين ما ذكرنا اي بناء على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تزكوها لا يجب بذلك الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وخاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في المثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وههنا والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا موثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة وغير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي فقط انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه لانه يحتمل بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه وتحصيل الظن بالمفهوم فلا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المومنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال ان المراد لا يصلح اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه اذ لم يكن مخصصا لا ناسخا الجواز تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما يثبت قبل الشرط كجواز نكاح الامة قلت يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على تعلق شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة

بمنزلة الجزاء والجزء فمال الشافعي رح الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا قصر العموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة رح الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة له على عموم التقادير حتى يقتصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي جوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط وان اثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد في صورة التعليق وادوات الشرط او لا فان الحلف عند سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط التوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدني لما لم يثبت نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني ما هو الا وجوب الاداء وهما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح

الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كان المعنى في العين اضيفا اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك قوله وعندنا لا ينعقد المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون بمنزلة انعقاد المعلق سببا فانه ايضا جزء من السبب مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع والزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الحصول بوجود الشرط والخلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عليه الصلوة فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما يكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما مينعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف تخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما قوله فرق اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل شرعي يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل التيادي الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال

وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط فلان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مر من الاصل وهو ان الشرط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بالشرط ان دخلت فانت طالق فلا ينعقد سببا للحال بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيتخلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت ... فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان

١٤٦

... عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل ... الا ان التعجيل قبل السبب ... النذر والكفارة عندنا الا ان ... لا يجوز بالاتفاق والسبب للكفارة هو الحنث ... وعندنا فان اليمين ... انما تجب على تقدير ... انعقدت للبر ... الحنث فلا يكون ...

هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران **قوله** وتبين الفرق لما جعل الشافعي هو التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل ان يقول العتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق **قوله الباب الثاني** من البابين الذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي لان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال حد مجا ومعنى احتماله لهما انه كان الاتصاف بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا التقسيم باعتبار اللازم المشهور لا التعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انه مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان

بالفعل قلت نظرا الى ما صورة اخبر فان قلت ففي مثل لو الدات يتضمن الخبر الذي هو مجاز عن الامر هو مجموع المتبدا والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول بمعنى انهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا اصدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمس الائمة احق ما يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال من الحرام وانما قال المصنف رح منهما لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوي ومن لم يشترط العلو لم يدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب على هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والامر والمامور وغير ذلك كذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريقة الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول ثم يكون الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف بقول هذا القائل الادنى بل بقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته قوله والامر اي صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالدلالة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام ايضا تدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا يجب اتباعه اجماعا وان كان بيانا للمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا الرسول عليه الصلوة بكذا وهل يجب اتباعه علينا ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو كون الفعل امرا والثاني تفرع

وقال الامر ... حقيقة في ... الامر والنهي ... والامر قول ... على الاستعلاء ... والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا ومجاز في الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة ... على ان الامر ... للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله ... امر وكل امر للايجاب ... الامر حقيقة في الفعل ... فانه يلزم ان فعله عليه السلام ... للايجاب ...

متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام للايجاب واحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعاله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر حتى اذا جاء امرنا من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل **قوله** قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ والثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال لم يأمر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل الفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فيكون الفعل مأمورا فسمي الفعل امرا التسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشؤن اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شانت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه **قوله** سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا رجا يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على ان الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سيأتي بيانه واستدل المصنف رح على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم

عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب في نحو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فلعل على ما تعرف فدا ما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يترك الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب التخصيص بما لا يحصل لغيره كالمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفائه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما اهتم به واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كونه فعلا موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تسليم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رض بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال صلى الله عليه وسلم ان جبرئيل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم نعم قال الامام الغزالي رح انهم لم يتبعوا في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا **قوله** وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني بصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي ره الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتعين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له لانه للوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا **قوله** التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله

انجلى انه اشفى جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد **قوله** قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس موجب افعل ولا تفعل احدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند الظهور لبعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهية او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشياء واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة نحو ولا تعتذروا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا **قوله** وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق **قوله** وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك رحمه الله انه الاباحة لانه للطلب وجود الفعل وادناه المتيقن الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي رحمه الله انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعل للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب للمعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف

مشعر بالعلية تخوفهم وحذرهم عن اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي
ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لاعدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب
او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه ومقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين
عن امر الله تعالى وامر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر
ولا ياتون بالمامور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير
عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا تحذير في ترك غير الواجب
لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله تعالى فليحذر الذين وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره
عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر
بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق فانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف
من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلق وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون
لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة
الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع للعموم بما لوقوعهما في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع
للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم ان يطاوعه ويجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما
في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق
النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد
الى الرسول يابى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه
فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى
امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا او شيئا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد
حكم الفعل او شيء احتيج الى تقدير المضاف وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي خيرة
على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او شيء او اباحته وح تثبت الخيرة هو على تقدير ان يكون
الحكم بالفعل موجبا لنفي الخيرة تثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء تقتضي نفي الخيرة للعباد و

ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى من امرهم هو القول المخصوص اما المبني للمصدر او لنفس الصيغة سواء جعل
امر منصوبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما تقول جاءني زيد ركبا فالمجيء ركوبه و
منها قوله ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا الا ان المانع من الشيء داع الى نقيضه
والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما امرتني
السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر له
وانما النزاع في كونه حقيقة له خاصة قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول امرتك امر
ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها
قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته
على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير
امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم
والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الكلام وان الله قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة وان
لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي
المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولاستحالة قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما
لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على عظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق
بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب **قوله** على
المذهبين اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فلان
معناه نقول له احدث فيحدث كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه اما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظيره والواقع موقعه النازل منزلته
حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم
الجامع وهذه العبارة انما وردت في فخر الاسلام وغيره في التقرير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر
لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اي لما صح ان يكون الامر نظير الايجاد ومنزلته في تكون الاشياء على ما هو راي الاشعري لانه انما
يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح ان يكون
الامر قرينة الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها على ما جرت السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكون
المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم الشيء الى الغير
في تحقق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وقصده بهذا التغيير في الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر و
الايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون
الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة الامر اي اثرا له مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة فسواء جعلنا هذا
الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مراد الجميع اوامر الله تعالى

لانهما كلاهما من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من امر الله تعالى طلبا للكون يجب ان يكون المطلوب اى حدوث الشئ في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود في التكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم انعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشأ كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لابد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا للمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده اياه فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو الايجاب والالزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني وللقائل ان يقول لا نم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامره واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا يلزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما ينبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اى اتركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يستحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه لا يطلبه الا بمثل صيغة افعل ليدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ **قوله** مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر الآتي بعد خطره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لابد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير فاذا انصرفت عن الجمعة فساوم لشئ وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد

بعد الاحلال ۔ اجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية بجواز ان يثبت الندب والاباحة من الآيتين بقوة القرينة وهي
ان مثل الكسب، الاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى
وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله عليه السلام انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة
وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض
وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام وعند انضمام
القرينة **قوله** مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز
والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر من وجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة
ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل
على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى ان لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى
او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذا الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في
ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى
فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي
والى بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب
لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة متفقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب
وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم
ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه ان المباح
الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا
مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم
الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف
انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام
القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا
التاويل ظاهرا لتادية الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة
استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكروا له تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما له ليس بمجاز بناء

على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين ما يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اى في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس لحكم تخصيص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فلم نقدمته قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس الواجب والمندوب والمباح والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد به انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عند الآخر الآ و ما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فلم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث انه لفظ الا

يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وتثبيت خصوصيته كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على المطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرى حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** هذا اذا احتمل يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رح يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على لازم المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد **قوله** بفعل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر فيلزمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا اقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد

بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار
في الازمان اما العموم فلانه دال على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه والمعرف
جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال العامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم
لما سال لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابنا انا لا نسلم انه فهم
التكرار بل انما سال لاعتبار الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه
راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة وكان في حجة الوداع العامنا هذا ام
للابد لا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم المعنى لو قلت لتقرر الوجوب
كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رح
وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله المعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا التقييد بكل منهما مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او
مرات وذلك لما مر من سوال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر
معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووعد الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المفهوم من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه
لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من
مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف
السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلت لا معنى لقوله الا المطلق الامر
لان الخصم لم يدع ان المطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة
سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك حلا لاشكال هذا ظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط
او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المصنف في مسئلة ان دخلت الدار فطالق نفسك واعترض
في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يوثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله
اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا
علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص المرة
سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي اشتراء اللحم الا مرة واحدة وانما
يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي ان المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار
ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو الواحد ويحتمل كل الجنس
بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا
اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات

وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره بل يلغى نفسك ثنتين
وصم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لانم انه تفسير بل تغيير لما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا لو اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون
الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك
فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لانم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن باللام من ادوات العموم والاستغراق بان
يعني كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه اسم واحد اعتباري فهو غلط اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى ان يراد ايقاع كل فرد
من افراد الفعل **قوله** وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع اليسار من السارق في
الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج
ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل عدد المصدر
فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل للمصدر وتحصيل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل
لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر يعني السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع
السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا نعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع
فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة فاقطعوا من كل واحد منهما يدا واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما
فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف يشعر
في ابتناء هذه المسئلة على المصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على
قطع اليسار لا اثباتا ولا نفيا وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي
بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا **قوله** فصل لا نزاع في اطلاق القضاء والاداء بحسب اللغة على
الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح
الفقهاء فعند اصحاب الشافعي هما مختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا
اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض
اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا
لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل
وظاهر كلامهم ان الاعادة قسيم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة
ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا
عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر
قد فعل في وقتها المقدر له ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة هما اي الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء
تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه
به اذ الوجوب انما هو بالسبب وصرح بتسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء

١٥٩

عينه وذلك لان المقتضى تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر الى الفقير لانه العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها

فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها فان العبادة حق الله تعالى

فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعلم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب ليعلم اداء النوافل وانما لم يعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار

بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عنده من وجب عليه احترازا عمن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولهذا لك ان يسترد ها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء عن ظهر امسه وعصره قضاء عن ظهره لا يصح لعدم

قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت قد يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال والانتشار بعد الصلوة قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام في تفسير الاداء

تسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب

جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب والاخص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد

مثلا اما ما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركة بين الوجوب والندب

والاباحة لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا يتمشى القول من جعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان

اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او يطلق على الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل

المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وقولك اديت الدين ونويت اداء

ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام والاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء

لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يكون بسبب جديد اي بنص مبتدأ متغاير للنص الوارد لوجوب الاداء وفي عبارة اكثر المشائخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب

كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المص في اختيار الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام هو القضاء يجب بما يجب

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت قربة في وقتها فاذا فات [illegible] لا يعرف [illegible] الا بنص

بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة
مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في
غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل
الذي عرف كونه قربة مثل من عنده اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينهما الا بالنقل ولو وجب بنص
جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب
ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت
والحال ان الفعل مثلا من عند المكلف يصرف الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو تقرير
ما عليه من العهدة والتقرير لتقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر
بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيآت والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق
العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو
مشروع له في وقت آخر ويماثله في الهيآت والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل
الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط لسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس
كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت
انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت
قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله
صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره
عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج
الوقت الا ان المصنف رح صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا وذلك
لان الشرع جعل جزاء ترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايجاب الا
بمنزلة المأتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت
الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة
بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا العجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم
والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان
وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء
بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب مع فوات شرف الوقت
لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا القياس اثبت القضاء بالامر الاول

لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء
بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصى بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم و
بايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه فيخرج لا يلزم اقتضاؤه
خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء **قوله** فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان
او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بالصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضي
في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر
مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت
وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا غير رمضان وظاهر هذا
التقرير يشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والامكان المناسب
ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم
والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص
الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم
وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف
اياه على نفسه والمسألة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا
في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا
يقتضي صوما للاعتكاف له اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسألة شهر رمضان لعارض شرف الوقت وما ثبت
بشرف الوقت فقد فات بحيث لا تمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه
الحيوة والممات فلم تثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين
لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان تحتمل السقوط والعود الى
الكمال اولى فاذا عاد لم يتاد في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب
لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما
يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى
وضوء لاجلها وقوله انما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة

بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف
في هذا الوقت فلما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيثبت لعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص
بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف تفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على اكتساب
مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز من اكتسابها فبقي الاعتكاف
مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وتحقق العجز عن ادراك شرف الوقت
بخروجه فيبقى اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه
احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب لقضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر
وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقتضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين
هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به الرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال
السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله
لم يتاد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان
امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من لغيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها
يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون
اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الفوت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف ١٦٣
الفوت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط
النقصان وايجاب صوم مخصوص به اما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لا اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف
يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا
لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب واللازم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد فان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثير
والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا لعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكر
من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد
في بيان السقوط مما ذكره وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك
لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود والا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه وعدم
المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية مبتدأ بان يحتمل خبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وعدم
الاتحاد بينهما معنى لو المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم او قصد به
معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا ما كان وبرمضان
الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السوال ولا يجزي في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير لذا قال المصرح في رمضان آخر
لابهامه والى رمضان الآخر لتعينه العلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان

رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد وانه لا يخفى قبحه ولهذا اكثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان بالاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره بلفظ هذا على قصد التفسير سهوا على قصد التفريع منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغليب فوتها لان الاعتكاف شرع في جميع الشهر الاتى عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بعذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان المذكوران فسرتهما وقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والازم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف ... كما هو مذهب ابي يوسف رح والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط الاصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التادي في رمضان الثاني ان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليل على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة لشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم المقصود والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتاد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمل اللفظ **قوله** والاداء وقد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الآخر او غير محض ان كان فيه فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رح بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة المصنف ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة مسامحة الاداء المحض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيه الجماعة اما ان تودى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يودى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان

بعضها الآخر فهو اداء تشبيها بالقضاء وفي لفظ المصنف اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا
والشبيه بالقضاء فعل اللاحق بعد فراغ الامام يعني بالفعله حال كونه لاحقا جميع صلوته ففي تمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد
يكون بعبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون ببعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدي
بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء يعني اداء الصلوة بنفسها في
الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق وهو الذي
ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام
فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء
مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم
كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع
اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار
الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله** في الوقت اذ لو تحقق بعد خروج الوقت لم يتغير بحال
قوله وقد فرغ حال من ثم اتم والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله**
والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل **قوله**
واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة للحج اشارة الى قول العامة
ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة
مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق يقع عن الآمر
وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال
والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما بالقضاء
او بالمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا نفقة
الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل
مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال و
يقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول
وقلب المعقول **قوله** قلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية

في الصلوة قياسا اي على الصوم بهذا اشكال على قوله لا يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بنص وقد عدم النص لوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم

١٦٥

كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم لانه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة تجزيه فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رح في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى **قوله** وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين لمخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام قبل الاراقة ينتقل الخبيث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح **قوله** لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد تقدر على المثل لمجيء ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن ببقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر **قوله** لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفاء لان استواء اعالي البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء **قوله** ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام **قوله** والبيع اي وتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب والبيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا لنفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف المقرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت

في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المودى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الواجب وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المودى والحاصل انه على هذا لا يكون بين قضاء الدين بمثله والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية بان جنى بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا ففي لفظ الكتاب لفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب **قوله** وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان ينقض الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رح له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة ليعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا تسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق فقضى ثم ملكها البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل

١٦٧

والفسخ وتيفرع على شبهة القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان للزوج يملك التصرف فى العبد بالاعتاق والكتابة

والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى

القاضى فى الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة فى العين فلا يجبر

الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقهما قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقهما

فيه اذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه

اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه بخلاف ما اذا قضى القاضى بالقيمة بتصديق المالك او باقامة البينة فانه لا يعود حق

المالك فى المغصوب بل هو للغاصب لانه تم الملك بسبب اتصل به رضاء المالك حيث ادعى هذا المقدار **قوله** دخل على بريرة

هى مولاة عائشة رض من بنى تميم ولا يحرم الصدقة على موالى بنى هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهى

لا تحرم الاعلى النبى صلى الله عليه وسلم **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين

حاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ووصف مملوكيته لان الشئ الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض

المكلفين وبحله للبعض الآخر انما هو الشئ مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف منا قشة لانه

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد وصف المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب

تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة

السابقة وآخره عن ذكر الاداء الذى يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعنى لو غصب طعاما فقدمه

الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذى غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعى خلافه

ولم يوجد فى كتب اصحابه واشار بقوله المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ

وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ

عن الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعى بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهى عنه فلا يكون اداء

مامورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان ياكل فى موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم المانع

الحسى والشرعى وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق

المالك اليه نفيا للغرور المنهى عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير

منهى عنه والاداء مامور به وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات والبراءة لا تحصل الا باداء المامور به والثانية انه اداء

قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من

التصرف فيه فان قيل قد ازال يده المطلقة لجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت

القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما فى اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل

عار ونقيصة فلا يعذر به المالك فى ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا

العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل فى موضع الاباحة

عادة محتاجة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول الخ فيه بحث فيه قيل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى القضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر

ويرد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل **قوله** في قطع اليد ثم قتل ان يقدر الشخص بشخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا فعلا اثنين

او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء او على التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام مذكورة في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا او يكون القتل

قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يتحقق بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النفس فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل في موجبه الشرعي وهو القصاص في

موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان له حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا كان بضربات فليس للولي غيره الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه

فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المص تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به

ولا تصور للاتمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف رح يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رح يجب قيمته يوم الانقطاع

لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمة آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله** فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تخصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رح تضمن بالمال المتقوم

توطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سبب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم يكن اقتصارا على المتقين وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم وتحقيق هذا المقام ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه

ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند الحنفية والملكية عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا

وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال

المتقوم فلا يقتضي الا بعض وقد اتفق وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن تجدد

بالكلية والقتل ازال الا بقضي الابعض + قد ذكر هذا المسئلة في حقوق الله تعالى والآن نذكر في حقوق العباد لتفريع عليها فرعا + فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها عرض

١٦٩

امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه مسقط اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المنصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع او بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال **قوله** تقومها في العقد ثبت بالرضا منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد عليه متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت لما اشتمل العقد على الرضا كان التقوم بالرضا تقوما بالعقد لان تأثير الشئ في الشئ يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه **قوله** فلا قياس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضا فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من الامرين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص الابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس والابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضا انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع **قوله** وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابنائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية **قوله** والقضاء شبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان ثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه شبيه بالاداء لما في جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه في تعيين الوسط الواجب في العقد وتعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان تتعين القيمة ولا يتخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو

كما لو امر عبده بغيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فبايهما ادى تجبر المرأة على القبول نظم
بما ذكرنا ان قوله واليه الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا تسليمه وجها براسه في صالة القيمة بل هو
توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ يجبر ويتخير عين الاصل وهو العبد لا تحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء
فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله فصل** من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر
بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن
المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصرح
قبل تفصيل المذهب الدلائل اجمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان
وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه
في العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** هذه المسئلة اي مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب
الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم تتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره
ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد
بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة انها تبحث عن افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن و
هل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها تبحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا
وما يتعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك
زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق يصعب الاطلاع عليه يتعسر
الوصول اليه وهو اعني مسئلة الجبر والقدر للمدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى
الفكرية للوصول اليها ومجاريها ما وصل اليها كل احد بقوة فكرية ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي
او ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطار في مقدماته
فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار
والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشر ورد القبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت
في نفس الامر هو الحاق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وقفت اي جعلت واقفا عليه ووفقت
اي جعلت الاسباب متوافقة لا يراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحرير
للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول
الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ
متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا انه نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العقود لذا قالوا
كونه متعلق العقاب هو لم يعفو لا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال

١٧١

كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على ان الامرين احدهما انهما ليسا للذات لفعل ليس فعل ... الحسن والقبح ... بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع ...

حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب
النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع
وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى
يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم
باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين
بمعنى انه لا بد من تحققهما لثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن
الامرين **قوله** لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية
انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة
لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة
كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح مع الثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكره من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما
هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على
ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك
ليشمل المباح وفعل الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يمدح على فعله شرعا او عقلا
والقبيح ما يذم فاعله عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترز
بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل
يكون قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه
يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول
وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول
اي القبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان فعل الغير المعتد به
والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن
الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه
عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه
بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون
واسطة وان لم يتبين من له العلم به ولقائل ان يقول ان اريد بحاله ان يفعله او لا يفعله ما يجوز وما لا يجوز له ان يفعل فالمكروه كراهة
التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه
ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق

لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله سبحانه فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري مجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء كان شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله تفسير [illegible]

١٧٢

[illegible]

١٧٤

ماستحق تركه بلا مدح لم يكن كالتفسير القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهية التنزيه **قوله** لما ذكرت ان

هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وفيه

ان لا دلالة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان الحكم على هذا انما ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد

ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبيح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو

كان الحسن والقبيح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف في هذا المقام دليلان

للحكم على هذا المطلب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تماميتهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف

به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه

ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل

الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو

باطل لانه يلزم اثبات الحكم للمحل بلا دليل لان الحاصل قياما معا بالجوهر او هما معا حيث الجوهر مثلا وحقيقة

قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز حتى يكون معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث

ذلك الجوهر الذي هو محل المعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر قائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر فانه ان قيامه

بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا

ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كالصفات

الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل

تابعا له ولا يكون تابعا في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية

مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة

كالامتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوف على كون ما دخل عليه حرف

النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور

الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان قائما به

الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام

العرض بالعرض فان قيل هذا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان وقلنا لا يبعد من قيام العرض بالعرض

ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا فسلمنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن

المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا تسلسل في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري

الفعل جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه
الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما
فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير
تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا وجه للتخصيص بفعل العبد
على ما وقع في تقرير المص وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى
للاضطراري الا ما لا تمكين فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم
التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب
نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود علة اعني جميع ما يتوقف عليه لان
الممكن لا يقع بدون علة ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك
المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بان ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا
للتسلسل لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ويكون اختيار الاختيار عين الاختيار والحق
على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الارتعاش والبطش
فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون
مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع
انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار
والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي
يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان
مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الالة
ومقدورية الفعل كافية في الشرعي وعندكم لو لا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب
الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد وقبح التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو الله تعالى ولهذا قال المص ثم انهم
لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشاء الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين
لا يعتقدونه يقينيا والمص ثم اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل
الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون
اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبين تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله** المقدمة الاولى ان كثيرا
من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام يحصل له هيئة هي القيام او تسخن فيحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فيحصل له حالة
هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث
الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لكايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام والقعود

فی ذاته وقد یطلق علی الوصف الحاصل للفاعل بذلک الایقاع وهو المعنی الحاصل من المصدر ویکون ومنشا کالتسبیب او الکیفیة
کالحرارة او غیر ذلک کالحالة التی یکون للمتحرک ما دام متوسطا بین المبدأ والمنتهی والاول حقیقة معنی المصدر وهو الجزء
من مفهوم الفعل وهو امر اعتباری لا وجود له فی الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو کان موجودا لکان له موقع فیکون له ایقاع
وایقاع ذلک الموقع بموقع آخر وهکذا الی غیر النهایة وکل ایقاع معلول لایقاعه والتقدیر ان الایقاعات امور موجودة فیلزم
التسلسل فی جانب المبدأ ای العلة فی امور موجودة فی الخارج علی ما هو المفروض لا فی امور اعتباریة حتی ینقطع بانقطاع الاعتبارات
او یکون ایقاع الایقاع عین الایقاع کما فی لزوم اللزوم وامکان الامکان وانما قال فی المبدأ لان استحالة التسلسل
فی جانب العلة مما قام علیه البرهان ووقع علیه الاتفاق بخلاف التسلسل فی جانب المعلول فانه لا برهان علیه وبرهان التطبیق لیس
بتام علی ما عرفت فی علم الکلام الثانی انه یلزم عند ایجاد الفاعل شیئا ان یوجد امور متحققة غیر متناهیة هی الایقاعات المترتبة وبدیهة
العقل قاطعة باستحالة ذلک ولا یخفی انه انما یلزم لو کان ایقاع الایقاع ایضا فعله اما لو اوجد شیئا بایقاعه وکان ایقاعه
بایقاع فاعل آخر کالباری تعالی فلا یلزم ذلک واذا انتهی الی ایقاع قدیم کالوصف الذی یسمی تکوینا لم یلزم التسلسل ایضا
الثالث وهو الزامی ان الایقاع بمعنی التکوین ومذهب الاشعری انه لیس من الصفات الموجودة فی الخارج علی ما تقرر
فی علم الکلام والالزام لیس بتام لان مذهب الاشعری ان التکوین لیس صفة حقیقیة ازلیة مغائرة للقدرة ولا یلزم من ذلک
نفی التکوین الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشیء بل العمدة فی اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل فی الایقاعات
وتمتنع انتهاءه الی ایقاع قدیم لانه یستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا یتصور ایقاع بالمعنی المصدری من غیر شیء یقع به
قوله المقدمة الثانیة حاصلها انه لا بد لکل ممکن من علة یجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الی وجود
العلة واجب وهو الوجوب بالغیر وبالنظر الی عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغیر اما توقف وجود الممکن علی علة موجدة فظاهر وهو
مما یتضح من ملاحظة مفهوم الممکن وهو ما لا یکون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما یخفی علی بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنی
الامکان او معنی الاحتیاج الی الموجد وهذا لا ینافی الضرورة والضروری قد ینبه علیه بصورة الاستدلال فلذا قال
لا ای وان لم یتوقف وجوده علی موجد لکان واجبا اذ لا نعنی بالوجوب الا ما یکون وجوده من ذاته ولا یتوقف علی موجد و
اما کون علة الممکن بحیث یجب عدم الممکن عند عدمها ویجب وجوده بجمیع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما یتوقف علیه وجود
الممکن فحاصله مقدمتان احدهما قولنا کلما عدمت جملة ما یتوقف علیه وجود الممکن امتنع وجوده والثانیة قولنا کلما وجدت جملة
ما یتوقف علیه وجود الممکن وجب وجوده اما الاولی فلانها لو لم یصدق لصدق قولنا قد یکون اذا عدمت الجملة لم یمتنع وجود الممکن بل
امکن بالامکان العام وهذا باطل لان وجود الممکن علی تقدیر عدم جملة ما یتوقف علیه لو کان ممکنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم
باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقیقا لمعنی اللزوم وهو مستحیل لان یکون
ممکنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممکن بدون وجود جملة ما یتوقف علیه لزم ان لا یکون بعض الموقوف
علیه موقوفا علیه وهذا خلف وبیان اللزوم ظ. اما الثانیة فلانها لو لم یصدق لصدق قولنا قد یکون اذا وجدت
جملة ما یتوقف علیه وجود الممکن لم یجب وجوده بل امکن عدمه بالامکان العام وهذا باطل لان عدم الممکن علی تقدیر

وجود الجملة بل لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود ما يتوقف عليه وجوده فبقي تلك الحالة

اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه

الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود

او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده ممتنع فوجوده واجب

وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير

عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجودة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك فليس تحقق

المعلول مع علته موجودة تارة وعدم تحققه اخرى فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق

حالة العدم وهو ظاهر فبقي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم

وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وبظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المص نوع زيادة الحاجة اليها

اذ يكفي ان يقال لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده

الامتناع والوجوب بحسب الذات فبفساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا لكان وجوده

او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم

بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وبهذا يندفع ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان

قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول كانت

علته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص رح مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه

وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا

والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح

لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب ح يمكن

عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولوية لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية

ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة

ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء

اكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولوية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل

على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت

ارادة الله تع فالله تع مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف

وان كان حادثا ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول **قوله** واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف

بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي لم ينته الى

حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود يمتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المقرر بانه

اهنا القضية
تتحقق عليها بين
اهل السنة والحكماء
لكن اهل السنة
يقولون بها الى
ويه الايلزم منه
الوجوب بالذات
فان وجود الشيء
يجب على التقدير
ايجاد الله تعالى
اياه واهل السنة

١٧٦

تقدير ايجاد الله تعالى
واعلم ان الامر يعود
ان كل موجود ممكن
محفوف بوجوبين
سابق ولاحق
بطل الاول ان ابد
استبق الترجيح
فمحال لا تنتهي
يعني بوجود الشيء
بل عدد ان يثبت
استبق لما تحقق
الرابع
• هكذا الالة +

بانه ان اريد السبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر لزم ان تحقق الوجوب
في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء
على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد
الاحتياج في العقل فلان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد
بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون
محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود
كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة
لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا
منها يقتضي تقدمه عليها وهذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي
سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني
والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد
لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف
عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو مؤكد للوجود حتى كانه هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق
وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة
السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة اذا
تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود
بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد بالمعية الزمانية والا فالمعلول يتاخر عن العلة
لا محالة **قوله** ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك لانهما معلولا علة واحدة هي المؤثر التام
فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى
ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه
من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات
مختلفة وهذا الذي يتولد دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات
وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب
فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما على الآخر بمعنى احتياج الآخر اليه
وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما
بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف
المقارنة وهو ليس بلازم **قوله** المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر يوجد

ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا اقول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والحال لانه ان لم يكن له تحقق كان
فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف
عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يمكن الغرض من
قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود
الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع
ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع
قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال
لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجود
والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف
المبدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام
العلة التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون لعدم شيء من العلة التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من
الازمنة وهو محال وقد يقرر في تقرير ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم ينته اليه لزم
انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه
غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده اما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي لان الكلام في زيد المركب
ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت
موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات
ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء
ما اذا توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه
السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب
ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا
التقدير يستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديما فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه
وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا فلم
لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني
وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء
مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائهما امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند
وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون
موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يمكن زواله بزوال الموجود فقط لانه ح يصير القسم الاول *

كالامور الاضافية وهو القول بالحال وتلك لان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يكون بتمامها قديما لان القديم او جزءه وقت معين فحدوثه موقوف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يتوقف عليه قديما وان اوجد لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثا وهو المطلوب منه

فيكون تلك الجملة امورا موجودة او معدومة وهي اما موجودة والمعدومة وهي اما مستندة الى الواجب فحينئذ يلزم قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومة محضة لا تصلح علة للموجود وجود ما يتوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل لان هذه القضية ثابتة تقرير السيد رشي *

بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا عبر عن هذا الشق بقوله
واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون
لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي يعدم بعدم زواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء
لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او سياتي الكلام عليه او اما
موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو مح او يستلزم
المح مح فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المح مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل
في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات
موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هف لانا فرضناه
مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة نقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك
الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة
عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو
وضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة تحقق وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة
هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرو
او اذا ثبت بطلان توقف وجود زيد الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد على عدم شيء ثابت قولنا
كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد
زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء
من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده
وهلم جرا الى ان ننتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو مح هذا تقرير الدليل على
امتناع تركيب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين الاول انا ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب
الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يكون هو موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب
عدم تركيب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر هو اليها مستلزما
للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع مدخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجوده على تقدير
جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان
عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها
مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم منه كلما
عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات مما لا مدخل له في اثبات المطلوب لكن تقريره ليتبين اخيرا هو ان جملة ما يحتاج
عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد فلعدم شيء

من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا مح لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ مما يفتقر
هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد مح مع ان الكلام فى زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد
الى الواجب وان لم ينافى الامكان بالذات لكن لا اخفاء فى انها تنافى الحدوث الزمانى وهذا التقرير يدل على بانه اذا وجب وجود المعلول
عند وجود العلة لا تكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات
فاعل بالاختيار يوجد الحادث اى وقت شاء قلنا لان الكلام انما هو على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة ففى اى وقت اوجد
المختار ذلك الحادث اما ان تحقق قبله جميع الموجودات التى يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف
واما ان لا تحقق فتنقل الكلام الى ذلك البعض الذى لم يوجد بان عدمه لابد ان يكون عند عدم شئ من الموجودات التى يفتقر هو اليها وهكذا
الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب على ما مر وهو مح وقد يجاب عن هذا السوال بان العلية تقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول
لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفتقر
من الموجب الا الموجب ضعيف هذا الكلام غنى عن البيان واذا قد بطل الاقسام الثلثة ثبت انه لابد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود
العلة من ان يدخل فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه
وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها
بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شئ من الموجودات التى يفتقر هى اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب
وح لا يتم برهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه
لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اى كون فى مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو
استند الى الواجب وجوبا يجب بقاءه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب بالذات والذات التى يمتنع زوالها
كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة
ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هى ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر
فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون فى طبيعة الافراد امتناع البقاء وفى طبيعة
المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد فى الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد يقتضى عدم البقاء
فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا الافراد ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المص رح
وبهذا يندفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادة حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه
علوم آخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار
العقل او لم يوجد ولا امر محققا موجودا والا احتاج الى ايجاد آخر ولزم التس من جانب المبدأ فى الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد
الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافى كون الايجاد امرا
اعتباريا غير متحقق فى الخارج اذ لم يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما فى قولنا زيد اعمى فانه لمر كذلك سواء وجد اعتبار
العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمى فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد

لم يوجد النقض لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد مسبوق بمعنى انه ليس امرا محققا موجودا في الخارج قوله فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او ليس وهو المعدوم فلا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات ومن سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على المطلوب والشطار يشمل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف يسند الى المعلم وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشي التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محققة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود لا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم ثمرة بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم فدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجوده امور لا موجودة ولا معدومة بل ثبوتها كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأنه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار بمن غير ان يلزم الوجود وبلا ايجاب بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال معدوم بمعنى وجود كبير مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلق الارادة بشيء ثم تنقطع ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يندفع لزوم قدم الحوادث وافتقار الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانساق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لان الواقع وجود السمع لي جهة ما يتعذر لليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لو لم ازد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى ولقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على الاتعاب السواطر الاحداق واني لو اقتديت بالمعاصر في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام وانسد الوثوق للمرام قوله لما ثبت ان الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث

على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان
كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم
الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء
من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان
هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة
كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان
استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله
لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب
في صدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى
ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بلا
حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس ببعيد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذا ان لم يطرق
وان امكن تمشيتها مع استحالة التسلسل في غير الموجودات بمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول
بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة
مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك
لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء
المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والمعدومة والامور
اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان
يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور اللاموجودة واللامعدومة
كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع العلة التامة والثاني يجب قوله واعلم ان اثبات
الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه تعالى فاعلا بالاختيار
اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من حيث انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد جوز
انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم
الحادث او حادث فتتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة واما على تقديره فيلتزم جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع
ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا استلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة
فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته

قوله واما على تقدير ان اثبات تلك الامور ... فلا يمكن التخلص عن القول بالوجوب ... بالذات وموجب ... بالاختيار ... الموجودات ...

علية التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه لمحمد المذكور اعني الرجحان بلا مرجح يعني وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجوب للايقاع ولا للاختيار
كما لا عدم لماوا لما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء
الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطـ **قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان**
بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجب بط وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجب وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد
المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي
او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد الممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد
ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح
اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو مح واما ان يثبت
رجحان زائد على ما به من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون لمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات
لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شئ
من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المتساوي او المرجوح اي
الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح
فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره
في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح وثبت به المطـ وهو وقوع
ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل السابق
اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاب الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة
الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد
بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار
لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب
هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي والمرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة
قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني
الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجحا و
اخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح بط و
العلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطـ وان كان ممكنا فلا بد له من
موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو مح او ينتهي الى الواجب وهو المطـ
وبهذا يظهر صحة ما ذكره المفرع من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح
الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد

قلنا ارادة الارادة عينهما اذ للارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكما انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مما اية يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ **قوله** مما يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سند المنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان المستند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه اي اثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه **قوله** على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى الحكماء فيه وتقريره على ما هو الحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر لعله قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجحا مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور بانه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره بل يصير احد المتساويين راجحا بمؤثره الفاعل **قوله** لنعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود ولا نرجح يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا واما ترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود **قوله** اذا عرفت هذه المقامات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الخاص بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اثناء الحركة من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي يترتب المصدر عليه [illegible]

اختيار العبد في فعله فنقول اما على التقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر ان الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار
وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط
لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شئ من التقديرين واما على التقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل
وباختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل اولا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم
لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود
ولا معدوم وهو وجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لانا نمنع التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان
قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا لا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودات
حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهذا القطع لما مر
ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع
وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد
الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بسبب تفضيل
وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المص ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على
ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس
قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى والبعض قائلون بان الله
تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين
الاعتبارين نسبت القدرية كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين
الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا وقد
اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد
والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي
من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله يخلقه عقيب
قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع
المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره
لكن بشرطان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله البتة لا مراد العبد
لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى **قوله** وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة
الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لا يعقل
او تخيل من الملائمة وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشابه اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري
ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** وايضا الفرق في الاختياريات

١٨٥

بين ما يقدر على تركه وما لا يقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل
والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع
في صورة الانحدار الى حيث هو المنحدر من الارض وكذا نفرق في التحرك بين ما نقدر على فعله
كتحرك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كتحرك الحركة الى البناء العالي والقيام بحيثية
في الفصل الاختيار باعثا عليه يدعو داعيا اليه من الغرضها كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى
مكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك للانبياء عليهم السلام وقد
تواتر عن الاولياء الا ان بعض الفقهاء ينكرونه قوله ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد شرط لخلق
لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات
فاجاب ان القصد مخلوق الله تعالى يعني استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة
كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عنه وقيده اي توقف خلقه او لو كان
القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن
من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان
الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى
فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى بضرورة استناده الى العبد الذي
هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل
الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحركة الحاصلة
من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا
نعلم بالوجدان ان للعبد كسبا اي فعلا بالاختيار وكسبه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا
معدوم لا في امر موجود لا نمنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدمه

شيء ما او ب م بامرها حينئذ اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور لصنع العبد فيه اي تاثيره الاختيار
واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
عن وجوده كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على
زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع صنع العبد فيه وان
كان زواله بالعدم يحصل في زواله [illegible] والمحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وجوده يجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فيتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا خرج من صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالبرهان
ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود
وخالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فيتعين ان ذلك
الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب فالفعل حاصل بخلق الله تعالى
ومحل منها مقدور بقدرته الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور
لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا وقعت حركة زيد بخلق الله في غير من قامت به القدرة [illegible]
ووقعت في كسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الله تعالى في ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته
واثر الكاسب صنعه في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول ان وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا
ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون ايجاده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شأنها الترجيح والايجاب والعلة
الموجبة للقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا لله تعالى والقائلون بان فعل العبد مخلوق
[illegible] لا يتنازعون في توقفه على امر من امور الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] للمسئلة انه لا اشكال ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به [illegible] وتحريكه
[illegible] وبعضها حالة قصدا لصدوره وصحة القصد [illegible] غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه [illegible]
القصد [illegible] المسمى بالقدرة وهو لا يكفي في صدوره الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة [illegible]
وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقدان احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بامثلة جزئية
[illegible] الترجيح بالعلم غير العلم بالمرجح [illegible] انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر [illegible] حصول قدرته وارادته
[illegible] وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول
[illegible] بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته [illegible]
من عند الاسباب يجب الفعل عندها ويمتنع فالذي نظر الى الاسباب الاول علم انها ليست بقدرة العبد وارادته حكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا
لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي نظر الى السبب القريب حكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب
كلها مقدورة للعبد ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين [illegible] ثم اختلاف الاضافات [illegible]

كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان
الحسن والقبح والطاعة والمعصية كلها اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى
الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب
المعصية والقبيح فالقبح من الله تعالى خلقهما والقبح من العبد كسبهما **قوله** فقوله ان الاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري
والشيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانه مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها و
لا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى وللتفصي عما اورد من
الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه هذا المنع بصفات
الله تعالى وبانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاء التناقض في كلام الاشعري
حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه ذكر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة والآن كيف ذهب على المصنف حتى ذكر في سند
المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض
ذلك فهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته ولا بصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان
فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او دل دليل
على استحقاقه المدح والثواب فحسن والذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره
لعمري تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات عديم الاجداء وكثير الافراء فلله در الاشعري كثر رباب
اوكطنين ذباب والله اعلم بالصواب **قوله** في ورائه الصواب من ورائه **قوله** وعند بعض اصحابنا رحمهم الله تمسك على ادراك
حسن بعض الافعال وقبحه عقلا بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا
فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر لوجوب تصديقه فالنص الثاني ان

كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان
الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل
الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت
شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان ثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول
فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب
ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية
مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا
بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم
الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما ثبت صدقه
بالدليل القطعي **قوله** وكذلك نقول امتثال اوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر
الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي
ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق باقامت
عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت
في الهندسيات **قوله** فلان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا حسن للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك
فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله شيء ام لا قلت معناه انه
هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها يجب بحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو الاصلح
بعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا اتفاق
هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق وهو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي
وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام
وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان
الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع **قوله** الطريق التوليد هو ان تحصيل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح

والمباشرة هو ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه هو المساو او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن بفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد تقرر ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب الى النسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر **قوله** ثم ذلك الشئ لفظة ثم اشارة الى ان الشئ الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شئ على حسن شئ آخر لزم التس بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن **قوله** ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن البعض الاخر او بدونه فالمص خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض بجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشئ حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبيح ينقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء **قوله** وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات متشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه متصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو النوع لا الجنس نفسه **قوله** اما الاول

اى المامور به الحسن لمعنى فى نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره اولا والثانى اما ان يقبل سقوط التكليف به
اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط
وقد يقال ان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته و لا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور
به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى فى نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف
اولا ونعلم ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى فى نفسه واعترض عليه بان الساقط فى حال الاكراه هو وجوب
الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا ولهذا غيره المص الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف
اشارة الى كونه مامورا به امر الوجوب لا الى حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافى كونه حسنا باعتبار امر الندب
لانا نقول هذا مذهب الاشعرى وسيصرح المص بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه
او لغيره قوله واعلم ان المنقول يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط
لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مومنا عند الله تع غير مومن فى احكام الدنيا
كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مومنا فى احكام الدنيا كافرا عند الله تع وتمسكوا على ذلك بان
حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انتفى الاقرار
وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان
النبى عليه السلام كان يامر بها ويكتفى ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففى حال
الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مومنا عند الله تعالى وفى حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية
والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار والا ان ركن الشئ كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشئ فيجئ جوابه
ولقد طال النزاع بين المص وبعض معاصريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان وانه التصديق الذى قسم العلم اليه والى
التصور فى اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذى يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق
فى المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح
للمقصود وجعله مغائرا للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان و
استكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار و
علامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان
قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك
الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختيارى
وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه
اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق
الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن تصديق

١٩١

من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان
فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال
اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه متعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل حمد الله الذي هو
فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود
الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق
الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست بركن
لكنها حسنة بعينها بحيث لا يشبه الحسن بغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها يشبه الحسن بغيره
فالصلوة حسنة بعينها لكونها تعظيما للباري تعالى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا الحسن
بغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن بعينها بل يؤكده الا ترى ان الايمان بالله تعالى حسن بعينه بخلاف الكفر بالله تعالى قبيح بعينه
والجبت والطاغوت حسن بعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها لا ان معها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف
كالايمان والصلوة المامور ومنها ما يحسن بغيره بان يكون المقصود بالامر هو ذلك الغير لا النفس المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم
والحج فكل منها حسن بمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بغيره تحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بالحسن في ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه
حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور
يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة لهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي
ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما
اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان وزجرها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات
والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت المشرف المكرم
بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيادة نظرا الى الفقير والتشرف لكنهما لا يستحقان
هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه هو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت
لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها
بمنزلة امر جبلي لها وكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن
درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط
لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي
باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت
نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان والاختيار للعبد فيها وفيه نظر
اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك فلذا صرح المصنف بان الوسائط هي الدفع
والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام مع ان الواسطة هي قهر النفس حاجة

كالزكوة والصوم والحج فانه يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان

هذه العبادة وانفس مجبولة على المعصية فلكل من هذه ايضا الوسائط وصارت عبادة خالصة لله تعالى

١٩٣

وحاجة الفقير بشرف المكان والقصها صرح به للعموم قوله يرد عليه قد مر ما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن
هذه العبادات الثلاثة وان كان بغيرها لا لذاته لعقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت
كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن بعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في
نفسه لا لمجرد كونها مامورا به كما هو رأي الاشعرية واما الكعبي فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها
مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما مر ان الامر المطلق يقتضي حسن
المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة
الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا يحكم
بذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه بعينه لجزئه
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة
ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان لكونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه
وبهذا يندفع لزوم حسن تسبيح ما امر به بجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وتحسين بغيره لا بعينه
وبما ذكرنا من تقييد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور
به لعينه حسن لعينه ثم النوعان ان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه
اتيانا بالمامور به والاول ثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لعينه ولغيره في شيء واحد كالوضوء
المنوي حسن لعينه باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة
ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو
نفس المامور به قلنا قد سبق ان لها معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة المتوقفة فاراد بالمامور
به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان الايقاع والاحداث فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه
قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن للمامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة
حسنة بعينها ويكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه لا لاعتبار ما ذكره من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة
جزءا له بجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه كالامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا
لا نزاع للاشعري في كون الفعل عدلا او احسانا حسنا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا
قوله فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها ولقائل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر

بما لزم حاجة التعقير ونحوه **قوله** فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب منها حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتادى بالذي حسن لاجله
اى بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه حسن لمعنى فى غيره لكنه اى ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل
يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه الا يفتقر فى التحيز والاشارة الى التبعية للغير
كالجوهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا
المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمامور به المنفصل وغير المنفصل **قوله** فلا يحتاج اى الوضوء فى كونه وسيلة للصلوة الى النية
ان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته **قوله**
كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها تحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت فالغير
ان امران حسنان حاصلان بنفس المامور به اعنى الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صار احسنين لمعنى
كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت
مما يتادى بنفس المامور به اعنى الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال فى هذا المقام بل ينبغى ان يبين عدم الانفصال
يعنى تاديته بنفس المامور به عدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة
بالغير **قوله** ولما كان المقصود يعنى ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه متغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان متغايرا له
بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعى فلا شبه له بالحسن لمعنى فى نفسه وان لم يكن متغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله
فهو شبيه بالحسن لمعنى فى نفسه من جهة كونه فى الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى فى نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من
قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى فى نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة لها الا ايقاع الوسائط وصيرورتها فى
حكم العدم بخلاف ما ثمه وقد يقرر ان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت فيه **قوله** والامر المطلق عبارة
فخر الاسلام ان الامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المامور به وكذلك
كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى فى نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل
السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثانى الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى فى غيره كالجهاد من تحمل السقوط اوشبه الحسن لغيره
من الحسن لمعنى فى نفسه كالصلوة والزكوة ففى الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفى الصلوة على احتمال سقوط التكليف
وفى الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثانى وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة
توجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى فى نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولذا صرح بان
ذلك اشارة الى حسن لمعنى فى نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به الا ان المذكور فى سائر الكتب ان

١٩٣

الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف وذكر في بعض شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالقرب الاول من القسم الاول هو الحسن لعينه حقيقة لما الحق به حكما وهو شبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالقرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره وقيل هو اعني غير مذكور في عبارة فخر الاسلام **قوله** والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا لا يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته **قوله** ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الآخر **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس باولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلهذا افرد المصنف لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لانه لا استدعاء الفعل متقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرطه او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه

باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير قدرة العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر
والقدر وعند الاشعري يوهم الاستلزام هو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل مع انه مكلف به فالتكليف
بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق
قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده وانما ينافي الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي
غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه رفع لما يقال ان جميع التكاليف بما لا يطاق
ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور وللقائل ان يمنع كون
العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه لان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون ح يلزم الوجوب او الامتناع
ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا او عدم وقوع
ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن
او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا او قدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقرر في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل
مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق في ان لا يصدقه
وهو مح فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل
انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن بعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه قوله وعنده اي لو كان التكليف بما لا يوجد
لقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري
في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعني ان
عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون
واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويتحقق
العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى وللقائل ان يقول ليس معنى
الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على
انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان
قيل لا يجب عليه الترك لكنه ترك تفضلا واحسانا قلنا فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط
لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك
نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما تعرف
من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة
فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف
بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا
عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه قوله لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون

بدليل وجوب الاداء فهو لا يحتاج الى وجوب القدرة التي هي منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كلما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر **قوله** وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنه **قوله** فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور **قوله** كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فتصدق الحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله فيه **قوله** فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع والتكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف والتكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل امتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا او مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته به وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمح لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل **قوله** او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء **قوله** ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن زفر رحمه الله

وان يكون ابتداء الكلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها فاذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا تكون شرطا للقضاء بل الاداء فقط وهو المط ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بامر جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا تصور للفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير يبقى الواجبات لتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة **قوله** لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقائهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المط فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما نعلم المصرح **قوله** القدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي تيسير قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال تيسير الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير باليسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا شرط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب يعني لعدما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رح واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول يجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير **قوله** وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر

١٩٨

بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله وتقديره ربع العشر الى المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين هذا ولو كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي صفة النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط لبقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب يشير الى ان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع **قوله** لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا لم يجمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب ان من لا مال له فعدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكائد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله افضل الصدقة جهد المقل قلت اذا جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو النظر الملائم لقوله عليه السلام خير صدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتاييد وتوفيق الهي اذ اصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلبه بالتصدق به بحيث لا يفضي الى البطالة بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور **قوله** ولا حد له اي للغنى لانه كثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين يعني من له ادنى شيء **قوله** لانه لا له التخيير يعني ان التخيير الكامل هو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة **قوله** لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق **قوله** الا ان المال هنا غير عين بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة

قوله واعلم اعترض المصنف على قولهم تشترط لبقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر بالعسر اولا بانه يودي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو الاداء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا نخدر في ذلك لانه ما فوت بهذا التجنيس على احد ملكا ولا بد ابل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار اي في اختيار محل الاداء فله حبس هذا المحل ليودي عن محل آخر فلا يضمن الا ترى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه مح عقلا وانما يصير اليسر عسرا او بالعكس فلتيامل انه اليسر لكل عسير قوله

فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمامور به في نفسه فلهذا اجعله فخر الاسلام في الرتبة الاولى وقال في هذا التقسيم لابد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي لابد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتني عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما تعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت ادا بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهم يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا ان المص اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بالضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان للمعارض ان يقول جاء للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بالقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره مو افقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة للامر على احد بل كل منهما بالقرينة قوله او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلق وقضاء رمضان من الموقت باعتبار

ان الصوم لا يكون الا بالنهار و الاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه قوله وتقسيم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الوقت اما ان يكون تضييقي او توسعه اولا الثاني اما ان يعلم بنفسه كالصلوة واما ان يعلم بما ذاته وح اما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم بنفسه ولا بما ذاته كالحج ولو قال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس قوله اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزومه وتوقعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ايضا شرط للاداء لانه اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره والغرض بيان اشتراك الصوم والصلوة في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بالظرفية والوقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى قوله ولتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية ثم يرد عليه ان التغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب ❊ قوله ❊ ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشئ مع الشئ امارة كون المدار علة للدائر ❊ قوله ❊ فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشئ على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس بشرط للوجوب ادا الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقديمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء

فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا السببية لنفس الوجوب على ما هو المدعى والجواب ان بطلان تقديم الشئ على
شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقرر ان احتمال
الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب
لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو ايجاب
القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي
خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول
فخر الاسلام رحمه الله ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت
اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب او سلامة الالات فتعين ان يكون مع الفعل
وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان
ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية انما الفعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله**
والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل
والعقاب في الاجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء
بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل مع عدم المانع تحقق وجوب الاداء حتى ياثم تاركه
ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع المانع
ثم افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة
لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض
ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم
لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب
الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا
انما هو الامساك عن قضاء شهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم
فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه وهذه مكابرة
عظيمة ثم قال ان حصل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب البذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم
والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب يجب تلك المعاني وتشتغل الذمة
بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي يحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان
الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك
في باب الصبي والكافر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض المسافر معلقا باختياره في الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار للاداء في الشهر
كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدها وهذا بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل

ذلك المال فوجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المال اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب البعض الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر وهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب بقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة انعقاد البيع بالثمن لا يجب اداؤه الا بالمطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع في تلك الحالة ليس بشيء بل كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه الجمهور ان فيه من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص ما فايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرق يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا **قوله** ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا للمامور به قلنا بعد الشروع توجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين **قوله** ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المط قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط **قوله** لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا يتأتى غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت

ولا اداء عليهم لعدم الخطاب
لان الاداء يجب بالخطاب بين
[illegible]
[illegible] ولا بد للقضاء
من وجوب الاصل فيكون نفس
الوجوب ثابتا ويكون السبب اي سبب
الوجوب شيئا غير الخطاب
[illegible]
غير الوقت
الخطاب لانه لا [illegible]
والخطاب [illegible] الايجاب

٢٠٣

[illegible]

يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما انه لا بد من سبب فلان الشيء غير متأتي الصالح للسببية واما الانعقاد الاجماع على ان السبب
هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المط ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم لو كان
مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل
في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير ولعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المط صدور الفعل حالة
الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط توجيه الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجوده حالة الامر بل
عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزم الاداء بشرط
ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يوم القتال المشركين اذا ابتدأ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا
الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فقضوا ابدالا يا قوله فان المراد بالسبب الباعث لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى
يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم كان المسبب مما يليه ووجوب الاداء لزوم
ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يتعدى عليه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع
ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا اشارة الى انا لا نعني ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم
الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت
والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت وقع على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي
بنية الفرض والاداء ولا يقضى بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على
ما سياتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة
اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت
لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان
بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني
ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها
واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب
فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب فاذا لم
يتعين الاول والآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء وعليه الشروع بنفسه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال
بالمسببية فلا حاجة للعدول عن القريب المتصل الى البعيد المنفصل فان قيل السبب هو نفس الوجوب لا للاداء حتى يعتبر الاتصال قلنا نعم

قلنا لا نسلم الا ان الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل بالاداء الجزء الاول تعين لعدم
المزاحم والا انتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من
الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل والفرض فيه جعل السبب موجودا بعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل
فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال
قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال
والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما يقال
لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب
ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين قوله ومنها اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام
ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فساد قوله قلنا لما كان الوقت كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى
لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان
الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال
على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المص حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب
على ما ابتدى في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا
بل لا يحصل متيقن يشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى اليقين بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع
بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد العصر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه كما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من
ان المذهب جوازه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء و
ظاهر ان يشتغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال ولما كان في تعذر ذلك من نوع خفاء
توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه ح لا يتم الجواب الا بان يقال ولما لزم هذا الفساد اي
النقصان لم يفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا يفسده وح لا يشكل بالفجر وقد يجاب باشكال الفجر بان العصر يخرج
الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المص ففيه
نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما فرض عند الاتيان بالعزيمة اعني شغل
كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشائخ الى ان ليس معنى سببية
الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع

٢٠٦

تكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لاداء ما بني على هذا الايراد اصل السوال في العصر المستدل ان الجزء الذي طرد
عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص قوله ولو لم يود فالسبب كل الوقت في حق القضاء او في حق الاداء السبب
هو الجزء الملاصق على المعتر قوله فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شئ منه في وقت الكراهة
فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال
لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت مجاورته
وبقيت سببيته فكان الوجوب بها سبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر الوقت كذا ذكره شمس الائمة
رح وقد يجاب عنه بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد قوله ثم وجوب الاداء يثبت
آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يتفصل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال
فالمودى في اول الوقت لا يكون اداء لانه ثبتنا انا بالاداء الواجب وبالمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء لتوجه الخطاب
على بامر قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء
الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى
من ذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار
فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء اذ ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يودي الصلوة في
اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق
والكسوة والاطعام ولا تعين شئ منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعل فيصير هو الواجب بالنسبة
اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الوجب في الموسع هو الاداء اي جزء من الوقت وتعيين لفعله في المخير هو احد
الامور وتعيين لفعله لا كما يقال في الموسع انه يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط
القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد والواجب بالنسبة الى كل احد شئ آخر وهو ما فعله او الواجب
واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر قوله لانه اي الصوم مقدر بالوقت ولهذا ايزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف
براى علم مقدار الصوم به كما يعرف مقادير الاوزان بالمعيار وانما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه
المص رح فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف قوله ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة
للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر من هنا شرطية فيكون على السببية اول
قوله ولنسبة الصوم اليه اي الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون

ثابتا به لان معنى الثبوت ما السبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على
اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه قوله وبصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت
واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما
فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة
منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا
لوجوبه وذهب الامام شمس الائمة السرخسي رح الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر
اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من
الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز
النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت و
ايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير
بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعها الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية
شهود الشهر مطلقا قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص
ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي في حق المسافر بل في حق ادائه وتسلم ما عليه بمنزلة شعبان و
انما قلنا في حق اداء لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله و
ههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل و
ان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح
انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فالفرق اطلاق النية منه اسلم
صوم الوقت كالمقيم فان قيل كيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق
منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر قوله وفي هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي
لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به
كلام شمس الائمة رح في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مأول بالمريض الذي
يطيق الصوم ويخاف فيه ازدياد المرض قوله وقال زفر رح عطف على قوله يقع عند ابي يوسف رح وهذا ابتداء
تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر رح
عن الفرض وان لم تتحقق منه النية لان الامساك الذي هو قربة لهذا الصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رحمة الله لما كان صالحا
لكل القصاب من الفقير بغير النية قلنا انما يكون جبرا اذا شرع عين الامساك

٢٠٧

يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين والكان ونيا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود وسمي فعلا اي وصف وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استاجر خياطا ليخيط
له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان
المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير كما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة
فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء ما تي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عنده زفر ره فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقا او الفقير
المديون اذ الكلام الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه تكون
جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها ولا تصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة
باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت كصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان
يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك
العبد غير مستحقة عليه فلم لم يخير صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا
فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما نشا من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة
انها عبادة تصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغي بها وجه الله لا عوض عن الفقير وذكر شمس الائمة رح ان معنى القصد حصل باختيار المحل
ومعنى القربة لحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد النية من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله وقال الشافعي رح لما كانت منافع العبد على ملكه
من غير ان تصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة
بلا مشية العبد اولى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة الفرض عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد
لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد ولهذا لا يتادى فرض الحج بدون التعيين
فانما يثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتادى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او بمطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب
انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت
يا انسان يتعين هو للاحضار وطلب الاقبال وكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض فنوى مطلق الصوم يتعين هو للايجاد
وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوقت بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يقال
زيد يا عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل
بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قيل الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف
ولم يوجد شي ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب
المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء
الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فلا ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء صفة
الفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشي الذي هو نفل فيكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة
فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نسلم

بهذا قول بوجوب الكفارة
تسليم دليل الصل مع فساد الحال
على بابا لي ان ثبت الفرض ثانيا
نحاصله انا نسلم ان التعيين واجب
لكنا نقول الاطلاق في المتعين
تعيين فانه اذا كان في الدار
زيد وحده فقال يا رجل يا انسان
فالمراد به زيد ولا يعيز الخطاء
في الوصف يعني بان نوى
النفل او واجبا آخر وهو صحيح
مقيم لان الوصف لا يمكن

صفحه ۲۰۸

شرح وجاء بطل فيقع
الاطلاق وهو تعيين وقال
اي الشافعي رح لما
وجب التعيين وجب من اوله
لان التعيين لا يمكن ان جزء
تتقرر النية فاما اذا حصلت
في البعض ضرورة

بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون لقصد العبد بل بالالتزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى ابدا وقد ثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بقصد العبد بل بوجود الالتزام من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لنيته ان الالتزام ليس بلازم كالمولود الثاني المتيقن بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر قلنا فاسد **قوله** فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط **قوله** والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية الموجودة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنته له تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمتنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضي يجعل كأنه متحقق فكذلك الآتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية الصوم في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل **قوله** الطاعة قاصرة في اول النهار لعله مخالفة الهوى بناء على عدم اعتبار الاكل والشرب فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة ولا مشقة فيه ولا ثواب او كمال الطاعة من الضحوة الكبرى **قوله** وفي التاخير ايضا

ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء
الاحكام على الاعم الاغلب دون تقليل النادر قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لافي قدرها والخاص في موضعه
كالعام في مواضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لاتبتني عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها
وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لاتخيص بما قبل نصف النهار قلنا
نعم الا ان فيما قبل نصف النهار ترك الكل الى الخلف وهو الاكثر وفيما بعده تفويت الاصل والخلف جميعا لفوت
الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف
النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى
غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنته لاكثر النهار الصومي **قوله**
خلافا للشافعي رح المختار من مذهبه على ماهو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول
النهار الصوم وانه يكون صائما من اول اليوم فينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع **قوله** ومن هذا الجنس يعني
لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه
من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لايتادى بنية واجب
آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى
ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا
النذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى
نيته من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث والانحصار في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب
هو النذر فلا يكون من القسم الثاني اعني بل قسما براسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت
فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا
في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لانقال الوقت في المنذور المعين
شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف
عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه
عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط **قوله** واما النفل جواب سوال تقريره ان عدم تعيين
الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في

رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع في الوقت وهو الفرض
في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف
النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف
سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين
احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك لان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة
ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر
وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رح
يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع وجهين من جنس
واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته في العمر فان عاش ادى فكان اشهر الحج من كل عام
صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلاهما
في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الوجوب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف رح تعين
ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح تعين ان وقته
جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رح بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا اجاز
اداءه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا ياثم بالتاخير لو مات
في العام الثاني فما ثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي
يوسف رح والظرفية عند محمد رح **قوله** احترازا عن الفوات يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الفوت لا لانه امر اصلي فاثر
التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت
بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا **قوله** لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء
وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت
كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قيل اي فرق
بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى
ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك نذكره في مضمون الشرط ليس
كما ينبغي **قوله** فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام رح

فی بیان الاہلیۃ حیث قال الکافر اہل الاحکام لایراد بہا وجبہ الشرع لانہ اہل لادائہا فکان اہلا للوجوب علیہ ولما لم یکن اہلا لثواب الآخرۃ لم یکن اہلا لوجوب شیٔ من الشرائع التی ہی طاعات اللہ تعالیٰ فکان الخطاب بہا موضوعا عنہ عندنا ولزمہ الایمان باللہ تعالیٰ لما کان اہلا لادائہ ووجوب حکمہ ولم یجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الایمان لانہ راس اسباب الاہلیۃ احکام نعیم الآخرۃ فلم یصح ان یجعل شرطا مقتضیا وقیل ان ترجمۃ الفصل بما ذکر خطاء فان الصلوۃ غیر صحیحۃ من الکافر وہو منہی عنہا فکیف یکون مخاطبا بہا بل الترجمۃ الصحیحۃ ان الکفار ہل یخاطبون بالتوصل الی فروع الایمان ام لا وقد یقال ان ترجمتہ ہو ان حصول الشرط الشرعی لصحۃ الشیٔ کالایمان لصحۃ العبادات والطہارۃ لصحۃ الصلوۃ ہل ہو شرط فی التکلیف لوجوب اداء ام لا ثم صوروا المسئلۃ فی جزئی من جزئیاتہ وہو تکلیف الکافر بالفروع تسہیلا للمناظرۃ **قولہ** فی حق المواخذۃ فی الاخرۃ متعلق بالعبادات خاصۃ ومعناہ انہم یواخذون بترک الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما فی حق وجوب الاداء فی الدنیا فمذہب العراقیین ان الخطاب متناول لہم وان الاداء واجب علیہم وہو مذہب الشافعی رح وعند عامۃ مشائخ دیار ما وراء النہر لا یخاطبون باداء ما یحتمل السقوط والیہ ذہب القاضی ابو زید والامام شمس الائمۃ وفخر الاسلام وہو المختار عند المتاخرین ولا خلاف فی عدم جواز الاداء حال الکفر ولا فی عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظہر فائدۃ الخلاف فی انہم ہل یعاقبون فی الآخرۃ بترک العبادات زیادۃ علی عقوبۃ الکفر کما یعاقبون بترک الاعتقاد کذا ذکرہ فی المیزان وہو الموافق لما ذکر فی اصول الشافعیۃ من ان تکلیفہم بالفروع انما ہو لتعذیبہم بترکہا کما یعذبون بترک الاصول فظہر ان محل الخلاف ہو الوجوب فی حق المواخذۃ علی ترک الاعمال بعد الاتفاق علی المواخذۃ بترک اعتقاد الوجوب **قولہ** لقولہ تعالیٰ ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین اورد الآیۃ دلیلا علی انہم مخاطبون بالعبادات فی حق المواخذۃ فی الاخرۃ علی ما ہو المتفق علیہ وقد نبہناک علی ان محل الوفاق لیس ہو المواخذۃ فی الاخرۃ علی ترک الاعمال بل علی ترک اعتقاد الوجوب فالآیۃ تمسک للقائلین بالوجوب فی حق المواخذۃ علی ترک الاعمال ایضا ولذا اجاب عنہ الفریق الثانی بان المراد لم نکن من المعتقدین فرضیۃ الصلوۃ فیکون العذاب علی ترک الاعتقاد ورد بانہ مجاز فلا یثبت الا بدلیل فان قلت لا حجۃ فی الآیۃ لجواز ان یکونوا کاذبین فی اضافۃ العذاب الی ترک الصلوۃ والزکوۃ ولا یجب علی اللہ تکذیبہم کما فی قولہم واللہ ربنا ما کنا مشرکین وما کنا نعمل من سوء ونحو ذلک او یکون الاخبار عن المرتدین الذین ترکوا الصلوۃ حال ردتہم قلنا الاجماع علی ان المراد تصدیقہم فیما قالوا وتحذیر غیرہم ولو کان کذبا لما کان فی الآیۃ فائدۃ وترک التکذیب انما یحسن اذا کان العقل مستقلا بکذبہ کما فی الآیات المذکورۃ وہہنا لیس کذلک والمجرمون عام لا تخصص لہ بالمرتدین **قولہ** واما عندنا فلعدم الدلیل علی فرضیتہ وہو مم فان العمومات الواردۃ فی حق فرضیۃ الصلوۃ دلیل علیہا مع ان المعلق بالشرط ہو الامر بالاعلام لا نفس الفرضیۃ **قولہ** ولان الامر بالعبادۃ لنیل الثواب اجیب بانہ لنیل الثواب علی تقدیر الاتیان بہ ولاستحقاق العقاب علی تقدیر الترک فالکفار ان توصلوا الی المامور بہ بتحصیل شرائط فالثواب والا فالعقاب وعدم الاہلیۃ انما ہو علی تقدیر عدم تحصیل الشرط اعنی الایمان وایضا منقوض بالامر بالایمان فانہ ایضا لنیل الثواب فان قیل الایمان راس الطاعات واساس العبادات فکیف یثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا تری ان السید اذا قال لعبدہ تزوج اربعا لا یثبت الحریۃ بذلک قلنا لیس کذلک بل یثبت وجوب الایمان بالاوامر المستقلۃ الواردۃ فیہ لا انہ یثبت فی ضمن الامر بالفروع الاخر

قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء
عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة
على ترك العبادة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اولا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع
وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتني على
ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رح انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي
قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الاية هو عند الشافعي رح محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه
فيمت وهو كافر الآية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندهم
بل هو التحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح
لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات
وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك
الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما مر
في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان
يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع
والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب
بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على الشرائط وترتب عليه
الاحكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايضا وصف
كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسر المص بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة
اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولا الحكم تحققه كالصلوة بالطهارة والبيع الوارد
على المحل ان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب
فشرعي والا فحسي قوله فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله تعالى
عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه

اي لذاته او بجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي رح بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع الشرعي فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على ان قبحه لعينه فهو باطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رضي الله عنه باطل عند الشافعي رح وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة رح يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح بوصفه قوله قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رح في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر انهما ما هما يتكون او هما لا يتكون النهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب باقدامه وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق مشروعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في

اي معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي جوابه ظاهر
وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء المعتبر فصل الكلام
بعض التفصيل وقال المد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي ذكر صاحب القواطع ان حد الفعل الشرعي
ما امر به بفعل العبد باطلاق الشرع فالنهي لا يمنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي
مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فباذن الشارع ففي يوم النحر
لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد اعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على
حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل جوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا
الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر منزلة الليل فلا
يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير شرعي
وهي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في الصوم يوم النحر وصلوة الاوقات
المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع
عنه لان المنع من الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم
وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة
وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالمحال يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل
قوله ولان النهي جواب عن كلام الخصم لاستدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح الا ان يكون جواب الخصم
لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسميه
الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء
وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه
الصفة قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان فلا بد من رعاية الامرين
وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضي وهو القبح وعلى المقتضى وهو
النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي
وجعله لغوا عبثا قوله والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم
صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء
والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي
والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس المامور به فهو محال اذ الماتي به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به
ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه
بالغير لا يكون من جزئيات المامور به قوله بما تضادان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته ولا لا الى كونه مامورا به

بالذات او المنهي عنه بالعرض فلا تم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل
لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب لا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا لخياطته
وعاصيا بكونه في ذلك المكان **قوله** فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزء به
ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتي به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون
قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح
لجزئه وان كان داخلا فيه ينتقل الكلام الى قبحه **قوله** فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل
لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز
الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه
لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم **قوله** بل
واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلقة للغير لما تادى بها
المامور به **قوله** واما الرابع وهو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضي
الحسن لذاته **قوله** وعنده اي عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء
او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها
مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في
ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا **قوله** لان صحة الاجزاء والشروط كافية فيه هذا جواب عن قيد الوصف
اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا اخفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا
وفي الصوم وصفا لازما كما سيجيء **قوله** كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد العاقدين فيه نفع او للمعقود عليه
وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد
صحيحا مشروعا لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف
اللازم في هذا المقام **قوله** والربوا اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بعقد بيع فيه
بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط
قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان
لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع فيفسد

فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح الثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة

قوله صوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس بمخالفة هواها وتحريمها انما هو لما فيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى بالاطلاع على سد حاجتهم والنهي انما هو لمعنى في الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد في الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو بعيد لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نسلم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي عن الصوم مصروف الى غيره معدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا والقصد فوائد الصوم اول دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والقصد الاصلي بالصوم هو الاول فيكون الثاني لا اختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فيبقى الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا

قوله لكن صح النذر اي بالصوم في هذه الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه والايجاب على نفسه اي الحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قالت المرأة لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض لان المقرب به اي الذي يتقرب به الى الله تعالى فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول لا يكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ورود البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما

قوله اما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يقضى الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من قبيل الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها عبادة لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي فيه ايضا يلزم الاثم فما انعقد فلا يلزم بما فيه من تقرير المعصية وهو حرام فوجب الترك قطعا وان كان تقربا انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه لتعارض الاخبار في النهي عن التنفل في اوقات الكراهة والمعصية وانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان العبادة هناك القيام والقعود والركوع والسجود ولا يسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة منهيا عنها والمضي عليها فيكون المنهي في حق

الحرمة في الصلوة في الاوقات المنهية من وجه ناقصا وهي ناقصة كما في اداء العصر من حيث ان الوقت ليس بمعيار يكون معلقا بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف ... الصوم

ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا بالمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا تتأدى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بالصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما هو في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقع لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اما بيان الدليل على انه ليس ركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بالبيع بالبينة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالبيع الا انه اخفض المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن قوله واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام قوله وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي ههنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد

ثبوت النسب ووجوب العدة والمهر بشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا بصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم اشار الى جوابه بقوله وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي ثبتت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما يراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع لانه شرع للملك لا للاستمتاع فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام او الاعتكاف او الحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في المال اعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع يبتني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل هذا السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان المطلوب المناقض لبطلان القاعدة فينبغي ان يحمل السؤال ابتداء الاشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للمقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولهذا وقع في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا حسيا للحد على تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند كانه سكت عن جواب المنع لانه بحيث وجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع وبنى على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والآثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال لدفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله الاستمتاع باليد لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون قوله ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام فلهذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام متمسكا بتفسير الاب بالجد والام بالجدة الامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة آباء الواطي وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة وجدتها على اب الزوج او جده فان قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديتها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا وثبت لهذا الماء بعضية من الواطي واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها

٢١٩

فاذا صار الماء انسانا تتعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر اذ الولد لو

بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر لو اسقط الولد فثبتت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة تحقيقا

لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد قوله والاسباب مقامه

ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطء مثلا كونه حلالا او حراما لانه

خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل او الحرمة فلا يتوهم حراما او ذا الولد من وطء حرام لا يقال هو مخلوق

من ماءين امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة فلا قرينة

على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى للاضافة امتزاج الماءين والخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد بينا

ولد الزنا ما صلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه لهذا استحق ولد الزنا جميع

الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك قوله والملك بالغصب

فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على ضرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله ثم نفذ بيع

الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب

هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على

خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبر الماقات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم

شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى

وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك لان

الملك شرط القضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس تبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب

فانه تبع محض ثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة

على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلت نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا

عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد

الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال كما

يخرج عن ملك الواقف لا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بذلك في جميع المغصوبات اذ به يندفع

الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا

هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم ولا يترك الا عند الضرورة كما في المدبر

لئلا يبطل حقه قوله وهو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه

المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك

في العين فيجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه

اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه اي الشرط كما في المدبر وام الولد قوله

قوله واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على مال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محترم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب به ثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد **قوله** وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاور وعلى ما ليس **قوله فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده بالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد النهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجود المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل عن القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق اليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه النزاع **قوله** وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن النكاح آخر ووطي آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت تزوج آخر ووطيها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليها استئناف عدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم

واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموال الناس وهي غير ثابتة في زعمهم اذ هي ثابتة بالاحراز وقد زال الاحراز وسقط النهي في حق الدنيا انما بقي في حق الآخرة فاجاب عن سؤال المعصية فلا حتى يكون الاستيلاء مما هو محظور وعلى ما بينا من قبل قوله وسفر المعصية مشروع لمجاوره والنهي على ما لم يحل فصل اختلفوا في الامر والنهي في ان الامر هل يقتضي النهي عن ضده وان النهي هل يقتضي الامر بضده والمختار ان الامر ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهة ضده يعني اذا امر بشيء فالذي يفوت ذلك الشيء وهو ضده يكون حراما وان لم يفوت يكون مكروها وان نهي عن شيء فضده ان فوت المقصود بالنهي يكون واجبا وان لم يكن مفوتا فضده يكون سنة مؤكدة فان النهي هل اذا كان وبعد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي فاذا لم يفوت يكون مكروها وفي النهي سنة مؤكدة فالنهي مشابهة النهي نظرا الى ظاهر الامر والنهي فان مشابهة النهي توجب الكراهة ومشابهة الامر توجب الندب ولكونه سنة مؤكدة قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي فيقتضي وجوب الاظهار

الى الليل ولا يتصور كتان من فعل واحد في مدة واحدة كالاسبوعين في يوم واحد فاجاب بان المقصود بان الامر لعد لغير الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يأثم الا بترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا تنافي الى اجتماع الحرمات فيجوز ان تثبت حرمة الخروج والتزوج موجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كما في المديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشئ في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين **قوله** والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها **قوله** والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا لان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس مفوتا للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه وهو اعم من ان يلبس شيئا آخر اولا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبار انهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا **قوله** والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وعندهما تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهر في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يفسد الصلوة خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة يصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بارض والصوقه بها فرض لازم ليصير ما هو صفة الارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله انه السهل لكل عسير **قوله** الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع والمنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه والطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي

٢٢٢

دهما يتعلق بما يتعلق السوابق كشرائع من قبلنا الحاق اللواحق كاقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ولورود هذه المباحث في حد غير
فصلا قوله **فصل** في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي فان الفعل انه ينقل بالطريق المذكورة قلت
لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر والمعنى اتصاف الامر والنهي بان الاخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر او معنى التواتر على
مقتضى كلامه ما يكون روايته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على كذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز
عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على
ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين او سبعين لانه من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب
عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور يجوز
توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط
في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتابيد دين موسى
عليه السلام فلانه لم يتواتر حصول شرائطه في كل عهد ثم التواتر لابد ان يكون مستندا الى الحس سماعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسألة عقلية
لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في
نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق
ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري
بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم
من التواتر ضروري لا يفتقر الى ترتيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان ومن لا يجوز ترتيب المقدمات لا يتاتى في ذلك كما في بعض
الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد جوازه
كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد
الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة
السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد
كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف
والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة
والعناد كالسوفسطائية قوله والثاني اي المشهور يفيد علم طمأنينة والطمأنينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك
يقينيا فاطمينانها بزيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد مشاهدتها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن
قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس من
الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة
وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين
فوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر الواحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون

باب تبنى القياقه تنتقل بها وانما يجب بيان الاتصال بالرسول عليه الصلوة والسلام فثبت من صحة الاسناد فنوعان انقطاع الاتصال ومعنى الانقطاع ففي محل الخبر السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن

٢٢٣

فصل في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون روايته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل روايته آحاد والاول متواتر والثاني مشهور

بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام منزهون عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد تنزيههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب الا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم تنزها عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما اشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان جمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهره قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم الآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية وذلك لان العمل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هو الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد بالانذار الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم التخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب او الطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذه صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى لجواز ان يحصل للنبي عليه الصلوة والسلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون الوجوب فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق **قوله** والاخبار في احكام الآخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا عمل في الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال

الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الامل وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد تبين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما **قوله فصل** حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحة الحديث فيقبل او يرده فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا **قوله** وحينئذ يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب الشافعي رح الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري رح انه توقف في تقديم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وعلى تقديم الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي استدل الحنفية على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في عارض النقل حيث احتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبتنى عليها الحكم فانها لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان المتيقن بالاصل راجح على المحتمل الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعة فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيتأخر عن الخبر الذي لا يتطرق اليه الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر المتواتر المعنى وان كان احادها خبر فيكون اجماعا **قوله** لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فان للشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء بعد تقرر حفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح

فصل الراوي

۲۲۵

ناسخ للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس ليعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص عنه القياس الذي يعارضه
وليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص عنه البعض يجوز ان يخص بخبر الواحد والقياس **قوله** كحديث
المصراة من صريت جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصح
ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى
من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان
بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة
وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على
وجوب المثل والقيمة عند ذات العين فان قيل فيكون هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع
في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع
انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل والقيمة قياسا على صورة العدوان الصريح
وهذا الكشف وذكره المصح وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان
بالمثل او القيمة واول بعضهم ان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما
حدث بعد القرن الثالث وبه صرح المصح في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم **قوله** واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا
يكون منفرد الحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر
بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي
عليه السلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص لمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدل وغير عدل
قوله في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسر ومنها **قوله** لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر عنده لا يجب الا بالفرض
بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فان اعاد المعقود عليه سالما اليها لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها
قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رض وقال
الحسن او عطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم ان يحمل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة
قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره فكيف

التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بسبيل شرف
قرب عهد النبى عليه السلام ولزوم سنن العدل والصدق واجتناب المعاصى ونحو ذلك
على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات
فى الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا
رغبة مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحى وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد
الزمان **قوله فصل** فى شرائط الراوى لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبى لكامل التمييز ربما
يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده
ولهذا يسأل القاضى عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بما فسره
فيه تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وحمل على انهما اجتناب الكبائر وترك الاصرار
على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة
والتطفيف فى الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء فى
شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع
قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط فى قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا
يفيد الرجحان على ما صرح به فى سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مما
فى الترجيح **قوله** فى الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر مرجح

الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او للمشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان
في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض
الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة
بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن
الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده
قول الصحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل اشتراطها بغيره
باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصير مقبولا قلنا
المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام هذه الامور قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل عنده او يقبل
بل تقدم على المسند استدل الشافعي رح بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك
من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بل تقديمه
او جعله مساويا على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال
العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على
النبي صلى الله عليه وسلم وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي مرسل من علم من حاله انه لا يرسل
الا برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناده واذا لم يكن
واضحا نسبه الى غيره ليحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند
وقد منع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال كما انه
في ذلك المقال **قوله** ولا باس جواب عن استدلال الشافعي رح يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر للتعديل ان
الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان امر العدالة
مبني على الظن والاجتهاد وربما يظن غير العدل عدلا **قوله** الا يرى انه اذا قال اخبرني عدل ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي
كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وممن لا اتهمه يحيى بن حسان وذلك
معلوم **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وعند المستنكر تهمة رواتها بالكذب والغفلة والنسيان
لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى واليه الاشارة في
ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان الكلام

ان هذا الكلام نفي لما لا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو بمرئ منه وسمع قوله كحديث القضاء بشاهد ويمين وهو ما روي عن ابن عباس رض ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسر برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا بجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصرح وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يكل بعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وادنى معناه واقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط الخ ليس المراد ان ذلك مما ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمان معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان رض كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رض انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية رضي الله عنه قوله وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المصرح فيما نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب متقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعمل بخبر الواحد اذا كان على شرائط عملا بالدليلين ومن جعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث عني فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه خبر الواحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع وكون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب عنه بانه يفيد علم طمانينة وهو فوق الظن ودون اليقين والعلم اليقيني بحيث يكفر جاحده فهو قريب من القطعي وقد انعقد الاجماع على تخصيص عموم الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على من انكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر وهو ما روي عن سعد بن وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا الا انه لما ورد هذا الحديث على ابي حنيفة رح اجاب بان هذا الحديث دائر على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف وهو يقول زيد بن عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز

ان لايكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولانوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولانوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لايلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لايعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا هو ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر واما كونه شاذا فعطف على قوله واما بمعارضة الخبر للمشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتاديته مقالات النبي صلى الله عليه وسلم اولا والادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لايكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه محتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلبه الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال الله تعالى فسألوا اهل الذكر واما خبر الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية ورووه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة عن انس ايضا رضي الله تعالى عنهما الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس وقد كان يقف خلف النبي صلى الله عليه وسلم ابعد من هؤلاء وهذا لاينافي سماعه الفاتحة على انه روي عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسألة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لايقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو متمسك لا محالة

قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عليه السلام وهو في غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من ظهور الترجيح في جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو الذي في الشبهات المستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تأدى الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه تقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه كذا الحديث فقوله الشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق قوله

فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن المراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاحكام اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنهما اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس رضي الله عنه فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله لتمكن الشبهة قد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعدما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود ونحوها مقدرة بالنهايات ولا حظ للرأي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والعقل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ونحوه والصبي يخرج بكل من القيدين فيحتمل كل منهما بفائدة قوله صيانة لحقوق العباد تعليل لاشتراط الامور المذكورة لئلا يثبت الحق المعصوم بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله لان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا قوله تحتاج الى زيادة توكيد اما لفظة الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا بالغا عاقلا متمكنا من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وبهذا ظهر ما ذهب اليه بعضهم من انه مبني على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد

قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز تقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير
انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام شمس الائمة السرخسي رحمه محمد رحمه ذكر التحري
في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان
تفسير لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسألة روايتان
قوله على ان التعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه
وكيل فلان او ماذون او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه وجعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع
للشرائط مبعثه في هذه المعاملات او لا اخبار الغير بانه وكيل في ذلك وفي عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني
حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان اي الخبر
مما فيه الزام من وجه دون وجه فقضوليا يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل انه لا بد من العدالة
الاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه
لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فحمل البعض العدالة للمجموع
والبعض للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان
ذكره ضائعا ويكفي ان يقول حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط اعني
الذكورة والبلوغ والحرية لا نفيا ولا اثباتا فلهذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر
شرائط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي اما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا
القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف رحمه جزم باشتراط سائر الشرائط لكن
لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد
او العدالة قوله فهو الاجازة بان يقول الاخرت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي
او مقروآتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك
ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب كما هو طريق الاجازة

ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما سمع عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها

فليس ذا كانت رخصة **قوله** وهذا امر تيرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا ينشرون الاحاد

المناولة من غير اجازة فيه **قوله** وامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر اي احتراز عليه اعتماد المعتقد

على امانته **قوله** والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح لان المقصود من النظر في الكتاب عند التذكر والعود

الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذا لحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي صلى الله

عليه وسلم لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد انه ينبغي ان

يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك

قوله ديوان القضاء هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتاب جمعتها وتسمية الديوان

لجمع الحاكم **قوله** لقوله عليه السلام نضر الله امرء الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع

ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل للفظ لكونه افضل **قوله** لانه مخصوص

بجوامع الكلم التي يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني

بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب

ان الكلام في غير جوامع الكلم من القطع بان معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في

ذلك ورد عن الصحابة رضي الله عنهم امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ورخص كذا وشاع

ذلك من غير نكير فكان اتفاقا **قوله** فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها

متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لانه لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب كحديث عائشة رضي الله

عنها قد يقال ان غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد بغيبة الاقرب

قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح بجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم

التاريخ لان الحجة بيقين فلا تسقط بالشك **قوله** عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها ترك فيها ذكر عروة

وهو الراوي عن عائشة رض **قوله** لقصة ذي اليدين هو عمير بن عبد عمرو وسمي بذلك لانه كان يعمل

بكلتا يديه وقيل لطول مدته استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك لان النبي عليه السلام قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما انه سلم على راس ركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان رواية ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهجرته متاخر كذا في شرح السنة **قوله** ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التي يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان الراوي عنه ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب لا اشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث **قوله** ويكون جرحا عند ابي يوسف رح لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان ولا خلاف في ان كلا من عمر وعمار رض عدل ضابط والضعف عداله كل وضبطه بيقين فلا يرتفع بالشك **قوله** ولم يعمل به عمر وعلي رض فان قيل قد روي ان عمر قد نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف ان لا يحد لا يترك بالتردد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها قد يجوز ان يكون بغير اجتهاده بذلك ولا نعلم ان قصة وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة فقد صدر من كبائر الصحابة وامر النبي عليه السلام اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام عمر وعبادة بن الصامت رض **قوله** فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت ومنكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح وموقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا **قوله** وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من تفريع الفقه وامثال ذلك **قوله** فصل في افعاله يعني الافعال التي لم تنضبط فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل

ما لاكل وشرب بان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا من الاقسام او يدخل في المباح
الذي تقيدي به بمعنى انه يباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في الخصوص والزلة
اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر **قوله** وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام بالنسبة الينا يتصف
بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا احتمال له
حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على ما سياتي **قوله** وهو فعل من الصغائر واما
ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا
لا من الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل
عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير **قوله** من غير قصد قال شمس الائمة السرخسي رح اما الزلة فلا يوجد
فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين
اذ لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما
يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية فحقيقة
فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته **قوله** فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب
والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام ففيه اربعة مذاهب حاصل
الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا
الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام
والاختلاف في انه هل يجوز الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة عن الفعل بعد علمهم
فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نلزمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم
فلا يتحقق الاباحة وعلى الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى
الثاني انا لا نسلم ان الامر في الاية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث
ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وفيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل
في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد
مجرد جواز الفعل فلا نزاع للتوقف ويمكن ان يقال المراد بالاباحة المعنى المصطلح فيثبت جواز الترك بحكم الاصل **قوله** فمنه خطؤه او

٢٣٥

الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك وغيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد وكان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع لا احتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو انه لو جاز الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد وبعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط الاجتهاد وعلى ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه بعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والثاني وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود عليه السلام وسليمان عليه السلام ولا قائل بالفرق والثالث وقوعه منه في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم والرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزم العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والخامس انه عليه السلام شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الرأي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رايه اقوى واذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص فرايه اولى لانه اقوى قوله ولان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل الدليل على ان الثاني تبع للاول فيلزمنا وداع الى ما دعا اليه كابراهيم للوط وهارون لموسى صلعم كما كان الاصل فيها الخصوص

ثم كان كشعيب عليه السلام في اهل مدين واصحاب الايكة ومنهم من ارسل اليهم واذا كان الاصل
هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم **قوله** ما ذكرنا انه مختص بالاصول و فعلنا
ادرجنا فى الفريق الثاني من اختصاص الاثنين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم
ما لحقه النسخ فلا نقيد به و يكون مغيرا له لا مقيدا فاجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فما انتهت
مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة نبينا عليه السلام **قوله**
واختلف في غيرها محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي ولم يظهر له دليل
من كتاب او سنة **قوله** واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال و
نحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع ولزيادة الاصابة في الرأي ببركة
صحبة النبي عليه السلام وذكر شمس الائمة السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما
الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي
لا يعتد به **قوله** باب فيما يلحق بالكتاب والسنة وهو البيان فهو يشارك العام والخاص والمشترك و
نحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك
ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله
وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو الايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن دليل و
الى الاول ذهب المصنف وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير
وبيان التقرير وذكر غيره وجه ضبطه وجعل بعضهم الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل
ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا
لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان
وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة
لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه
من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان
للمدة فكيف جعلها بيانا بمعنى الكلام اللازم قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم الاصلي وهو من جملة الكلام

ومراد به بخلاف الكناية فانه بيان لما هو معنى مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره واتموا الصيام الى الليل فانه احتمل الغاية
بيانا لمعنى الكلام دون ان يتعلق الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من اطلاق الحكم
التأبيد قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان
التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والاحسن يجاب بان عام الكتاب
قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون تترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب
قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من جهة فوجب الجمع بينهما اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة
كانوا يخصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه
من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعدما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام
الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من
يجوز التكليف بالمحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر
وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان
في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو وقت الصوم الفرض قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا
اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي رح والاظهر اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب
فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلنا فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند وروده والبيان فانه يعلم منه احد
المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله
تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليه السلام عليك فاتبع قرانه وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان
علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما
تسمية التغيير بيانا فاصطلاح منه وسلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره وفيه ان العموم المشترك لو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك
فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله وبيان التغيير اذا كان يستقل فسياتي حكمه وان كان غيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح
الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او بسعال او نحوهما وعند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يجوز
متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام
التكفير عينا بل قال فليستثن او ليكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد
الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص رح لا على انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا عينا ولا مخيرا فان قيل قد ورد
ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سالوه اليهود عن لبث اصحاب الكهف فقال اخبركم
غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال
الاستثناء عن قوله غدا اخبركم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال
بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اخبركم بل معناه افعل ذلك على كل افعل

٢٣٨

انی فاعل غدا بمشیئة الله تعالی کما قال لک افعل کذا وکذا فتقول ان شاء الله تعالی فعلی ہذا یحمل قول

ابن عباس رضی الله عنہ علی ان مراده انه یصح دعوی نیة الاستثناء دیانة ولو بعد شہر علی انه ذہب الیه البعض من جواز

انفصال الاستثناء نیة وان لم یقع تلفظا فان قیل بیان التغییر علی تقدیر الاتصال مشتمل علی اثبات شیء و

نفیه فی زمان واحد والا لکان تغییرا قلنا الجواب انه لما وقع فی کلام الله تعالی یحمل علی وجه لا یلزم منه ذلک التنافی

وذلک لانا نجعل المجموع کلاما واحدا موجبا للحکم علی تقدیر الشرط او الصفة مثلا وساکتا عن ثبوته ونفیه علی

تقدیر عدمه حتی لو ثبت ثبت بدلیله ولو انتفی انتفی بناء علی عدم دلیل الثبوت علی ما سبق فی تحقیق مفهوم

المخالفة فان قیل فما معنی التغییر علی ہذا التقدیر قلت معناه انه یفهم الاطلاق علی تقدیر عدم المغیر وبعد ذکره

تغیر المراد الذی کان یفهمه السامع علی تقدیر عدم المغیر ولا یخفی انه علی ہذا التقدیر یکون جمیع متعلقات الفعل

من قبیل بیان التغییر وقد یقال انه کان اولا للایجاب وبعد البیان صار تصرفا یمینا لا یخفی ان ہذا انما

یصح فی بعض صور الشرط لا غیر قوله واختلف فی التخصیص بالکلام المستقل انه ہل یصح متراخیا ام لا وذکر المستقل

للتحقیق والتوضیح دون التقیید لان التخصیص بالکلام لا یکون الا بالمستقل ولیس الخلاف فی جواز قصر العام

علی البعض بما یتناوله بکلام متراخ عنه وانما الخلاف فی انه تخصیص حتی یصیر العام فی الباقی ظنیا او نسخ حتی

یبقی قطعیا بناء علی ان دلیل النسخ لا یقبل التعلیل وقد ثبت علی ان اشتراط الاستقلال والمقارنة

فی التخصیص مجرد اصطلاح مع ان العمدة فی التخصیص عند الجمهور انما ہی الاستثناء والشرط والصفة و

الغایة وبدل البعض علی انه لا یستقیم الجری علی ہذا الاصطلاح لتصریحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنیا

یجوز تخصیصه بخبر الواحد والقیاس ولا یخفی ان التخصیص بکلام مستقل مقارن فی غایة الندرة ثم الخلاف فی

جواز التراخی جار فی کل ظاہر یستعمل فی خلافه کالمطلق فی المقید والنکرة فی المعین ولہذا یصح استدلال

الشافعی رح بقصة البقرة والا فلفظ البقرة نکرة فی الاثبات فلا یکون من العموم فی شیء وجه الاستدلال انہم امروا

بذبح بقرة معینة مع ان اللفظ مطلق ورد بیانه متراخیا وانما قلنا انہم امروا بذبح بقرة معینة لان الضمیر فی

قوله تعالی انها بقرة صفراء راجع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لو امروا ثانیا بذبح وبیان الامتثال بما حصل

بذبح البقرة المعینة والجواب منع ذلک بل المامور بذبحها کان بقرة مطلقة علی ما ہو ظاہر اللفظ ولہذا قال

ابن عباس رضی الله عنهما وہو رئیس المفسرین لو ذبحوا ای بقرة لاجزأتهم ولکنهم شددوا علی انفسهم فشدد الله

تعالی علیهم وقد دل قوله تعالی وما کادوا یفعلون علی انهم کانوا قادرین علی الفعل وان السوال

عن التبيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين ليعترض بانه يودي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السوال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق الالفاظ كاف في العلم بذلك وانما وقع التردد في التفصيل والتبيين قوله تعالى لنوح فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها فسارك واولادك ثم خص منه بقوله انه ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السوال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز والتغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول تغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له يا ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله ان الذين سبقت لهم لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رح ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي رح بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه اقول المحققون من اصحاب الشافعي رح على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض قوله **فصل** في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغة الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رح ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف رح عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر العموم ونقص للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول قوله قالوا التحقيق كون الاستثناء

بيان تغييراما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان
المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختار العنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون
الاستثناء هو الثبوت للكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير
من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي **قوله** واختلفوا في كيفية عمله قد يسبق الى الفهم ان
في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي
لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان
العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اى عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة
معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على
سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة و
مركب هو عشرة الا ثلثة **قوله** مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات ام لا
فعند الشافعي رح نفي حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست على وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا حتى يكون معناه عدم الحكم
بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثباتا ولا نفيا بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا
لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى انه دلالة
على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق الحكم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء
تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رح بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام انعقد للكل
لكن لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست على
فلا يلزم الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه
بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء
بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات
اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا الا ان اسم العدد نص في
مدلوله لا يحتمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف رح بهذا الجواب
على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء
قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم العشرة في التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز

قوله او قبله عطف على بعد الحكم اى اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقى من العشرة وهو السبعة **قوله** حجة قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لابد ان يراد بعشرة كما لها او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثانى وايضا لو كان المراد عشرة بكماله لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم بآخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعى رح فى ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولا ذهب المصرح الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى فى حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اى القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اى الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذى خص منه البعض يمتنع حكمه فى القدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام فى نفسه الا انه يمتنع الحكم فى القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى وهذا صريح فى ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا فى حكم المسكوت عنه وتقرير الثالث انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود البارى تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل نفى الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفى اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفى والآخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثانى فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقى واما على المذهب الثالث فلان المجموع اعنى المستثنى منه والمستثنى والا الاستثناء

عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا يدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام
المتكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا عدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول **قوله**
فان قيل السوال ظاهر من الكتاب توجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف
الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك
بل هو مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع
دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار تناوله بحسب الاستعمال
وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي
استثناء متصلا مثلا جعلوا الاصابع في آذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول
بناء على انه استثناء متصل وما ذكره السعد من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها
باعتبار انها يتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب باعتبار الضمير وتقرير اعتراضه
انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها
وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من
النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون
بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان
يراد بالجارية معناها المجازي وبالضمير معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام **قوله** والجواب اجاب
عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض محال لا يصح
في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان
هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض
اعضائه قال ولو صحت الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل ثم ههنا يصح ان يراد الكل فيكون
تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن
الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثاني بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز

بوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا و
يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متنافيين فلابد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المصنف عن هذا
الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح
به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا
واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق له الثاني ان القول بكون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدلائل فبطل ما ذكر من كون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور
كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصنف مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان الجمهور
القائلين بالمذهب الثاني كابي حنيفة وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرج من العشرة
ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت **قوله** او وجه المجاز اي طريق هذا المجاز
اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق
الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة
منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر
تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها
ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب **قوله** وليس نفيا واثباتا او دليلين على ان الا
في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة
وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة
الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم
والوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شئ آخر غير مسلم في شئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة
فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم رجلا عالما
باكرام عالم واحد وانما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانه لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر على ان عموم الصفة مبنية على ان المستثنى هو النوع
لا الفرد بخلاف لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب
كلي بمعنى لا شئ من الصلوة بجائزة وسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير
جائزة في الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة
انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق الاثبات

مانفى عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو

بطل تمام فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو مستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم

الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير

بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى ان لا صلوة

جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جائزة الا

في تلك الحالة فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاء في القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة

ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء

بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام

انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع

في صدر الكلام نكرة والة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء

يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان

فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما في ما جاءني احد

الا راكبا قوله فان قيل حاصل السوال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما

ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا اقول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل

الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور

وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية

لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة

فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله والقصد الى اثبات لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل

لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان

يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة

السقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والمخرجة علة عدم الجواز

فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة

القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة الجواز بل تفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يفد الجواز بانتفاء الحكم بعدم الشرط

او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بالطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل

على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شئ اخر قوله وهذا اقوى دليل للخصم ان منع

كونه دليلا او دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل

عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه والاوجه ان يقال ان قوله الا خطا مفعول له او حال او صفة مصدر

محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ونقيضا لتقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر

فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق

العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على

الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب

عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في

الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بنى الامر على الاعم الاغلب وحكم بالاسلام

عملا بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل جاء ل ابن

الحاجب غيره ورد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه

والاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون

لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم

عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان

الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف الى

منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ

مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض

فهو ان مثل بابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني

ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب مركب الموضوع

الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص
بمنزلة بعلبك ومعديكرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة
فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى
غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين ففي غاية الفساد فان جميع
المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع
للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي
كثيرا ما تركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع
كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزء الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ في مثل
زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية
ليست بمهجورة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكره في
الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجى بها اسماء السور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء
فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا
استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها ولو سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر لا خفاء
في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب
قد احترز عنه حيث قال لا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على الشارح واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض
المتوهم في الاستثناء حيث يسند الحكم الى الكل ويخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد ان يقع فيه اختلاف
او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة
الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة
وهو المذهب الاول ويراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني
من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة وانّى
من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وبابه مفهوم واحد ليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما
يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا وانما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا
هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة
بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على
انه يعبر عنه بلازم مركب الشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى
يبقى المقصود كما ينقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد يضم عدد الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر ثبت سبع واربع وثلث هي حتف المتيم
المشتاق والمراد ثبت ربع عشر وقد يعبر عنه بغيرها كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني

٢٤٧

في كلمة التوحيد ان اثبات
الاله بالاشارة لانه على الاوجه
لا تخصيص بالوصف والاسم
لا يقولون به بل

يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين **قوله** شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام منتهى بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية وصار الكلام ولزم من انتهاء الاول ثبات الثاني فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف فرقه بين العددي وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه تخصيص اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج المستثنى من الحكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على الباقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة

قوله مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار ثبت ضمنا [illegible] ان الوكيل قائم مقام الموكل بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح الاستثناء الا بطريق المعارضة لا ينقض الوكالة ويصح عند محمد رح بوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل

٢٤٩

صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار فصح استثناء الاقرار موصولا
لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه لم يبين انه اراد بالخصومة معناه اللغوي الذي هو الخصومة
لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق
لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازاته اعني مطلق الجواب الاصح انه على الخلاف
بناء على الوجه الاول لمحمد رح وهو انه مجاز عن الجواب بل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم
تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت في الحمام الاسود الا هذا الاسد وذلك
ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز
والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة و
اما عند ابي يوسف رح فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار
يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء
من نفسه وللقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وصريحا فلا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم الغاء
الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم
استثناء الشيء من نفسه **قوله** مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا منقطع فلفظ الاستثناء
والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المصرح محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق
عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله**
وقد اورد اصحابنا نظرا ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل
اي اولئك الذين يرمون حكمهم تلبسهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب
كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام وان دخل في
الصدر لكن لم يقصد اخراجه عن حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم لغيره منقطعا
ويشعر بهذا الوجه الاول اختاره المصنف رح وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى اخرج وجه
ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يستحق انه اثم او لم يكن معنى هم الفاسقون الثابت على الفسق

والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام رح وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة هذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق الدخول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه هو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف رح بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسق بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم هو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الاية واجاب بعض مشائخنا عن هذا الاعتراض بان تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه وههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بالفاسقين في الواقع فان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما لو لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بان لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا هو مراد فخر الاسلام رح بعدم دخول التائبين في صدر الكلام فح لا يرد اعتراض المصنف رح لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال اكرم بلدتنا قضاتها الا زيدا يعني ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول ح يلزم ان يكون التائب من الفاسقين ولا يكون من القاذفين وقبح الامر بالعكس فح يقال ان الاستثناء منقطع من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير الا حال توبة الذين تابوا والا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا او اسما موصولا

مسئلة الاستثناء المستغرق باطل اتفاقا [illegible] نحو عبيدي احرار الا عبيدي [illegible] ٢٥٠ [illegible] صحة الاستثناء [illegible]

فهو موصول وضمير تابوا عائد الى اولئك وبعد التسليم فالتي يكون الاستثناء معها متصلا لا منقطعا **قوله** مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل
معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب
الشافعي رحمه الله انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى الوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رحمه الله انه ظاهر في العود الى الاخيرة
ومبنى الاول ان الجملة الاخيرة وقرينة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من حيث النظر الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم
اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة
حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء
الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق
فلا ضرورة في العود الى غيرها والمص رحمه الله اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام
ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف
والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجملة الا فيما هي الحكم على ما سبق من ان القرآن في النظم لا يوجب
القرآن في الحكم مع ان موضع العاطف للتشريك في الاعراب لا في الحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له
اولى **قوله** وصرفه الى الكل الخ نزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل
ثلث وهي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل المصنف من مذهب الشافعي رحمه الله في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا
منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا
مع انها اسمية اخبارية ظاهر الاستئناف وما ان الحال تفارقين وجه شبههم غير الحد ان يكون خبر القذف وتتمة للحد ولا تقبلوا
فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه
الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين من قوله لا تقبلوا عن حده وانه لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل
عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اولا انه لا احد في ان توبته تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رحمه الله لم يجعله
من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط
بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه بقيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين
تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل **قوله**
ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مفيدة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب
العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة
من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فاذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى
يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل انما تذكر بالفاء
كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو للجمع والفسق وان تقدم
دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اشتهر

٢٥١

قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط الا انه تغيير فانه غير المقتضى عن ان يصير ايقاعا وثبت موجبا ولا انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة رح الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل من محلات الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج الكلام من ان يكون ايجابا للواجب وقد ذكر فخر الاسلام رح ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في البعض والمعلق حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال قوله ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس تبعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فاما وهو مرتبط الشرع وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع قوله فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى الآخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه فخرج المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاياما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد في التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل صادر على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان يقتضي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء مطلقة يفهم منها التابيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ناسخ من آية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى بشرع النبي عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتقيد بها

٢٥٢

يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قوله اما النقل

القائلون ببطلان النسخ شريعة موسى عليه السلام نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل

منهما انه متواتر اما الكتاب فمما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اى بالعبادة فيه والقيام بامرها

ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عليه السلام فمما نقلوا

عن موسى ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب بمنع التواتر

والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمنا

بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي ليعارض

به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد

عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مامورا به و

منهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع

العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع

على مصلحة اخرى فيلزم البداء او الجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمصنف ما استدل ولا على ثبوت النسخ

بما ينهض حجة على اليهود وغيرهم وهو النسخ لبعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه

لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي لاحتمال ان الاحكام المذكورة كانت جائزة

بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة

او كانت موقتة الى ظهور شريعة لا بالقول بحدث الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا

يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة فرفعها

يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار التالي

لبطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبديل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الزمان والاحوال والاشخاص

على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطر بالي لقائل ان يقول لا اعتراض انما هو على فخر الاسلام

وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلم يتم الجواب

الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء بالاستصحاب يكون رفعا للكلام لا توجيها له قوله واما محله اي محل النسخ فحكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب او الجهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال او ذلك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دام دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف في ذلك الزمان كما لو قال صم غدا ثم نسخ قبله وذلك كما يكلف بالصوم غدا ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره منافيا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لمتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات والخطاب والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله وذبح ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ لوروده الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله

ما اشتغاله بذلك اقدامه على الترويع وامراره المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا التحم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة وانه لم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوة ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشئ فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به ما يسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى بشئ من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجئ وقت الحج او الغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فداك نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه يستلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو مم فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب **قوله** لا القياس لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه **قوله** فلا نسخ اي بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مخصص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتني على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام رح في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وذكر في باب النسخ ان النسخ به غير جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشئ بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ وللقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا الا انه حينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا

٢٥٥

قوله والى هذا يعني اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنتفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة لعدم محل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب والسنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه السلام يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث يوهم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يصلح مجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قوله حتى اباح الله تعالى له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة ابدا اذ البعدية المطلقة تتناول الابد قوله وليس لك من تلقاء نفسك فان قلت يجوز

ان يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى للنبي الاجتهاد ومن عنده

ان لتقريره على الخطاء قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث

لم يقل فاذا تعلم معنى وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع

الحديث مطلقا قوله اما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب فهذا الحديث

ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري فيه النسخ الا في حكمه والمراد

بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله قالوا وقد يرفعان بحيث يتطرق الى المعنى كما

يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا نقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد

بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه والاخفاء في الارتفاع وذلك بموت العلماء او باذهاب الله تعالى

ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى

بالموت فلهذا احال هذا البحث على غيره قوله سيقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على

ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة

ونحو ذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان

الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة

سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير مستقل ومثلوا له

بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ

واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع

مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم

شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد

على هذا التقدير

عليه بحيث يرتفع التعدد الاالقصالى بينهما فنسخ والافلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والافلا واتظ

ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا تكون

الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي ثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب

على ما في اصول ابن الحاجب وللمصنف عليه مواخذتان احديهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رح لانه لا يقول به

فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى

والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني

زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد

فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو يوتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة

والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها

الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد

الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب

وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال

في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلاثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير

الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل

الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان

المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابطة تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث

يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كان زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والافلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي

في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب

ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد

فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والافلا وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف

وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار وعبارة الاحكام هي في معتمد الاصول انه قال

قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل

قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال

لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا **قوله** فانه فينبغي ان يكون على

لفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر هذا التفسير **قوله** فترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة

ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس منسخ

لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب

فان فسر تغير الاصل بانه لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في مادتي الصورتين ان اتي كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان مدار الكل شيء واحد كان نسخا كزيادة ركعة في الفجر الا كالوضوء في الطواف واحتج البعض بقول ابي الحسين ذكره في المعتمد وهو ٢٥٨ قاضي القضاة

ابن الحاجب ان انتفى ... ابي الحسين ... وهو ان الزيادة تبدل الشيء بان ... ان اي كان الشيء المبدل ... حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا ان يكون حدا اصليا ... ان زيادة التخيير بابا التخيير في ... ان الواجب ... لولا انه لبعد ما كان ... واحدا او واحد الاشياء ... وانما يجاب ... ترك ... فرفع اجزاء الاصل ... الشرط

احد بما لا يعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا **قوله** وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا **قوله** لو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه مبني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا في شخص فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف والنص لا يعني التوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على التقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا **قوله** وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين شاهد مع يمين والتخيير بين المسح والغسل وبين التيمم والوضوء بالنبيذ لطلب المصنف بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب لا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب لا على التعيين **قوله** وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رافعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان محل الاستشهاد ليس لواجب انما التقدير فليستشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل والنبي قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد

في الوجهين وعلى ان غيرها التغير عند الله ابن لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله فلا يزاد
التغريب لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب
لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به ولقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه
ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك لمداومته عليه السلام
كان يوالي في وضوءه ولقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف لقوله عليه السلام
لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة لقوله
عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة لقوله عليه السلام لاعرابي خفف في
صلوته قم فصل فانك لم تصل قوله ايضا هنا يعني فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا
لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية
بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود
بالفرضية والوجوب هنا ثبوت الصحة وعدمها اولا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان
قلت فهلا زيد التغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه يحرضهن على الفساد
على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون جائزا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل
بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع
فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فيكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ثابت بدليل
قطعي والواجب ثابت بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند
تغاير الحيثيتين لا منافاة قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة
فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب وحسن في
الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونها قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا
يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في
ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل لا بسبب ان نفس الاصل
بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في
هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة اجزاءه قوله ولم يجعل تلك هي الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء والا فلا خفاء
في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده قوله صله ثابت

٢٦٠

اقتباس لطيف تجنيس بديع مافيه من لطف الايهام وذلك لان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما ان قواعد
فقهه واصوله ثابتة مستحكمة ونتايج فكره عالية مشهورة كفروع فقهه قوله لا شركة في صدر الكلام وهو عقد للمضاربة فانه
منصيص على الشركة في الربح وبيان لنصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي
نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق قوله بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم
في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم
ذلكم فجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من مثلثه فان الامر الذي يعاينه الشارع
ولم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل
بيانا بالحال التي توجب الحياء يعني الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر
في النكاح جعل بيانا بالحال التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت
جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا بالحال توجب ذلك
اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام
في قوله بالحال ليست صلة للبيان وانما هو للتعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضاء لاجل حال في البكر توجب
السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال معنى عبارة المص رح انه جعل بيانا للاجازة لاجل حال لها الموجبة
للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذلك النكول جعل بيانا للثبوت الحق عليه اقرارا به لاجل حال في الناكل وهذا
هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان ثبت بدلالة حال المتكلم قوله كالمولى يسكت حين يرى عبدا
يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بنا ء على ان العبد
محجور شرعا قلنا ترجح جانب الرضى بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرده عليه
والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعند الشافعي رح لمائة
مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد قوله لنا استدل
على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له علي مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه و
تفسيره متعارف في العدد ولذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعد

تكرارا وصورة عطف غير العدد وايضا يحمل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه لقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد ومثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد بخلاف نحو له على مائة وثوب وعبد فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يترك لا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا نعم لكن المفسر هو المعطوف يعني ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف دراهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد تعدية الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط وكذا التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير قوله الركن الثالث في الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح احسن في التعريفات واطلق ابن الحاجب غيره الامر فيعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع اراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع لا يأثم ان ثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمصرح حصصه بالشرعي زعما انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكر من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته قوله والبحث ههنا في امور ركنه واهليته وشرطه +

وحكمه و سببه في السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالجنس الحسي فكانه قال والابحاث هنا في امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه قوله ضرب امراة الجنائية روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اي ازلقت الجنين واسقطته قوله وقد يكون اي سكوت المجتهد للتامل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا واعظم قدرا واوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه سكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضاء لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التامل انما يرفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يرفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين واستقرار الخلاف او نحو ذلك اعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص قوله في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة قوله فشمول العدم يعني حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المراة وشمول العدم ان لا ينقض بشيء منهما قوله وقال بعض المتاخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثير امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل

عمن بهذا العدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم

بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل عام من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول فان قيل في التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تابعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث انما يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث يستلزم بطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لا دلالة على ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين كيف وقد صرح ليصدق انه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكذا في البواقي فلا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمة الله تعالى ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الباب انه ركبت مقالته بحيث التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر من ذاته لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلية * قوله * اما عند ابن مسعود رحمه الله داخل في حيز قوله لم يقل به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه قوله في الضمار وهو المال الغائب الذي

الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال **قوله** فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابطة لا بد من النظر في ان اي موضع اشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الامين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي او افتراق بين امرين وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رح بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رح بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة معينة او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا وتجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني تبين انه ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالاخرى والبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا +

ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد

قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وبها الاشتراكان فى امر واحد حقيقى هو حكم شرعى فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك بلا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على ان لا ربوا فى غير الجنس وهذا الحكم شرعى فالقول بعدم دخول الجنس فى العلية رفع لذلك قوله فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه لا يصدق لا شئ من التطهير مجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابى حنيفة رح واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعى رح فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الحكمان يعنى لو اعتبر تركيب بين الحكمين فى كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابى حنيفة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعى رح فهذان لا يشتركان فى امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الامرين اعنى انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا بالاعتبار ليس بحكم شرعى فان قيل ينبغى ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعى هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه واما قال فالذى يخطر ببالى الان نظرا انه لا خلاف فى بطلان الصلوة انما الخلاف فى جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير فى العلة قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا اى مما يسمى بعدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت فى احد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله

قوله وليس هواي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها قيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه اذا كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب قوله الا بعزم بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على لقاء مخالف واحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله يحتملوا الخلاف المتقدم بالنافعين اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد رح انه لا يكون بالغا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة واجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا ينفذ فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا يعتد به وليعلم في عبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي ثم اجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين الاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف ان لم يعرفوا

۲۶۷

مدة الحكم وتبدل المصلحة قوله وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت تقينيا لان الاجماع لا يكون فوق صريح
قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك
رايه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته لعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي
المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة
كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسياتي فيه التفصيل ويستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم بوجوه
من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى و
نصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى
حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد ولا يفيد العموم فلا يلزم
حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المومنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المومنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة
الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعيا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد
اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع
غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص ويلزم
التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك
للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساقه اليه الدليل
مثلا ايمان المؤمنين بالله ونبوة موسى عم لا يعد اتباع اليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر
فان قيل يجوز ان يراد سبيل المومنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مومنين وهو الايمان
به وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق وهرب وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات
والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت ظواهرها ولم يصرف
عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل
المانعة عن اتباع الظن واعترض المص رحمه الله تعالى بانه يجوز ان يكون سبيل المومنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفي
في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المومنين عليه السلام
لا يحصص له ما ثبت باتيان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على
التكرار وتغاير المفهومين لا يرفع التكرار كما في قوله اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك قوله

٢٦٨

قوله ولا يمكن ان يكون سبيل المؤمنين تركا ما لا يدخل فيها ما اتى به النبي صلعم هذا انما الاحاجة اليه في الاستدلال وعلى التقدير كونه غير ما اتى به الرسول عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به الرسول صلعم في الوعيد لان علق اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول صلعم والحاق الوعيد بها قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به واهمال الواهم فلا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وهذا الاحاجة الى ما التزمه من ان عزم الشي ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور متكلمين بهذه الآية على حجية الاجماع مع ان ما اتى النبي عم على التقدير دخولها في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل الكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين غير ما يصدق عليه انه سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المؤمنين **قوله** وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل والاخفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع والف الشهادة حقيقة هو الخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا صدقا لحكم الحكيم الخبير للشهادة على الناس **قوله** كل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدأ لادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب التمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة المنطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ لجذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك فانما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها والمشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال القوة الفكرية بالارادة فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة

التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة
في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا و
افراطها التهور هي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون
تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في
ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة
فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا
الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن
الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ورفع
الفساد المتوقع من استيلائها وشرط التوسط في افعالهما لئلا يستعبدا الناطقة في هواهما وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها
وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على
ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل قوله
النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة او نفس واحدة مختلفة
بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر قوله واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق
مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الآية فلان الظاهر ان الخطاب
للصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على ما يشعر به قوله لن يضروكم الا اذى ولان الضلال في بعض الاحكام بناء على
الخطاء في الاجتهاد وبعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العالمين بالشرائع المتشبثين بالاوامر خير الامم ولان المعروف
والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد ولا الزام
ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله وكذلك
جعلناكم امة وسطا الآية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد
كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة
على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة
عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي
وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتره معنا قوله فانا اذا ذكر
المصنف رحمه الله [illegible]

٢٧٠

من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل واحد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو لغو اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو لغو بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وح اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى يوم القيام وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد وح يكون اتفاقهم بيانا للحكم ومبنية عليه فيجب اتباعه للادلة الدالة على وجوب اتباع النبي هذا غاية هذا الكلام ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج كل حكم كل حادثة في القرآن المصرح جعل العقائد المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصد الا بيان ان ما اتفق عليها المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه مبنية على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم الاية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالانجرار الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعة العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس ومن الشيطان وانما ينفي وقوع الضلال من الله تعالى وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر قوله وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الاية الواو للقسم وتنكير النفس للتكثير وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامها وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس الزكية فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد في عصر والعجب من المصرح

٢٧١

كيف رد مستدلات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مخالف لها الا دلالة فيه على المطلوب به
من الوجوه والباقي هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهده والا فهو صحيح في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع
الآيات المذكورة لا بكل واحدة وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا **قوله** وايضا العلماء استدلال
جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمخالف قد منع ذلك ثم لما كان ههنا
مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع
اهل المدينة او العترة اجاب بان ما ندعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من
اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة
او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا بد لهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجتماع العترة على
قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء اهل السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع
قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة
لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف **قوله** وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع
بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه
المصنف وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من
بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما قيل
ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تحامى عن اطلاق لفظ
النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به **قوله** واما الخامس ففي السند
الناقل فيهما في بحث واحد لانهما سببان فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن
سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وايضا
اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة
المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على
خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا
نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبرا فمتفق
عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة السرخسي ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبرا
واحدا ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع
حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة وصيانة لاحكام الشرع والدليل على بطلان
مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي

يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا اي شيئا من الضرورات التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال

قوله واما الناقل نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن و يوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي رح وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب عمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر وسندنا القطع ببطلان من تمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا لواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا

قوله الركن الرابع في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي به وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة فالمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف رح زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما اشير اليه

قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسير الاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا النص ولا الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية قوله بل الشرعي مباينة في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التعريف

واما الناقل فما ذكرنا في

فصل الركن الرابع في القياس

وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع

بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة

والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس

اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع لعلة

المراد بالاصل الشيء الذي يثبت ان الاصل

فقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل ولا ان المعنى الذي ذكرنا هو المعنى في اصطلاح القياس بل المعنى اللغوي

٢٧٣

بان التعدية الفعل هي ان لا يقتصر على الفاعل بل يتعلق بالمفعول كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هاهنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا فلا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا ان يكون الحكم متحدا من حيث النوع واما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا يدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق الجمهور على فرق بين دلالة النص و القياس

مجازا ومنقول وانه لاحاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ماسبق ولاالى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لايمكن تعدية الحكم الااذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة بنا وهذا باطل اذ لايتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ماجعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص جعل الفرع نظيرا في حكمه لوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النص فتعدية حكم النص الى مالا نص فيه ليثبت فيه لغالب الراي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المص رح الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي مايتقوم به وتحصيل هذا تحصيل بين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وماسواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط الاركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ماذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لايخفى انه لاحاجة الى هذا التقدير الى ماذكره من ان المراد بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقيق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام رح ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له واجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس اثره شرط اي ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس لنفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسيره التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولايصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه **قوله** لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير وارد بالمقصر لا يبتني على هذا التقدير ان لايجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ماذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي الاوجه ماسبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالاثبات والاظهار على ماذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر **قوله** واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا واليه ذهب داؤد والاصفهاني ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لايفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية تجويز التنصيص عليها بالعموما والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب القهستاني والقاساني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المص رح حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب والسنة المشهورة وبالاجماع **قوله** وان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هو لوح من درة بيضاء طوله مابين السماء والارض وعرضه مابين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ماهي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن

هو القرآن فلا استدلال اليه على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بمنبت وغير منبت والا في للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حملت قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك ويحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكره في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ولغيره المجتهد

قوله اولاد السبايا جمع السبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات فولدت لهم اولاد اغير نجباء قوله فلم يجز اثبات ما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بالقطعي قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي القياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل او لو ادرك به صار قطعيا قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا

٢٧٥

يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالدار هل يمكن حدوثها بغير صانع ثم انتقل بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر ترس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر باعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هي القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وذكر انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس وما عارضت فيه الادلة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف تثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا على تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بما بقي من الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص قوله ولما كان الامر للايجاب لظن ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزم المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر ينصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله والسنة حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة والحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فيبقى القياس وهو مطلق فلو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد روينا في آخر باب السنة احاديث يدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون دليلا لصحة القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله تعالى عنهم العمل

ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح انصرف الى قوله مثلا بمثل انصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة ينصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن بيان هذه الحال شرطا والمراد بالكيل القدر لانه روي الا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اي الفضل على القدر الذي هو فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم اكده بناء على قوله والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبارا بالحنطة والاجماع ... معاذ رضي الله عنه ... عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي يا معاذ فقال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقد روينا في آخر باب السنة عنه عليه السلام ... وعمل الصحابة رضي الله عنهم في القياس

العمل بالقياس عند عدم النص ان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن دليل قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رض انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة بلا نكير بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا بخصوصياتها **قوله** لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في العدم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة **قوله فصل** في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى في الشرط الاول ان لا يكون الاصل فيه مخصوصا بحكمه بنص آخر ان لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب اختص به وهذا راجع الى الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة بين الناس بقبول شهادته وحده ويقال خص زيدا بالذكر اذا ذكره دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعماله في الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف رح عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة رضي الله عنه لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام في ابتياعه عليه السلام او في الاعرابي ثمن ناقة او ابتاع ناقة على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان خبره عليه السلام بمنزلة المعاينة **قوله** وان لا يكون معدولا اي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا **قوله** فانه ينافي ركن الصوم فان قيل كيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان المؤثر عموم الناسي في الاكل به

انما كان باعتبار انه غير جار الا باعتبار خصوصية الاكل **قوله** وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس
عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التداول ولا التداول بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة لقوله تعالى واتمرن اجورهن
وقوله تعالى اخبارا على ان تاجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل
مخصوصا بالحكم وهو اليق مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان
المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده
او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء
ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة **قوله** وان يكون المعدى
فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت **قوله** بعد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل
لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياس فذكر الواسطة ضائع وان لم تتحد يبطل احد القياسين لابتنائه
على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربو بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة
فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء
علة الحكم **قوله** من غير تغيير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل
وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع **قوله** الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر متعديا الى فرع
هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالتعدي المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون
الاصل حكما شرعيا موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه حينئذ يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا بعد الاصول
الثلاثة **قوله** فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار المعنى يوجد في غيره لا يصح ان يطلق ذلك
اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف
بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة
هو الوضع لا غير وبان العمدة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
على ما حققه المصنف من دلالة النص وجوابه انا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق
ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس
لاشتمالها على ازالة الملك وما ذكره ان وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول
بدلالة النص وكذا ايجاب الحد لغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك
وههنا بحث وان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث
بجامع التاليف وقياس كثير من الادوية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست باقية شرعية لا يتوقف على كون
حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك نعم انما الفرع ظاهر
والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المقيسات

اثبات حكم شرعي للمساواة في علة ولا مقصوراً الابذلك فلو قال النبيذ شراب مسكر فيوجب الحد كما يوجبه اذا اسكر او كما سمي خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الاستقامة وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدة تظهر فيما اذا قاس النفي بالنفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا قياس عليه لنفي الطاري وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس بلا اجماع وتدبر في كثير من المسائل وكذا القول الناظر لابدمن بيان المقتضي في الاصل وذلك لا يكون النفي حكما شرعيا وقد سبق منه من ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يحمل اي لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على سائر ما يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة منتهية بالتساوي بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا لبطلان الانتهاء بالكيل بما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعني قبل القلي والطحن **قوله** والتساوي باليد وغير معتبر شرعا فقيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة **قوله** الا ان عذره اي عذر الخطأ دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان **قوله** لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشائخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس **قوله** وان كان مخالفا بطل كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المعقودة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه قال عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا يغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا التقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو المنصوص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل هو حكم الفرع فمعنى هذا الاحاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغني عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة واجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل حتى صرحوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل **قوله** وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي رح السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص لا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادح في صحة القياس عند الشافعي رح وثانيهما ان محل البيع

٢٧٩

كفارة القتل * يخالف اطلاق النص ولذا لم

يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعل خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم الموجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه عن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس لتعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا كذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق حاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر او ربما يكون لرفع الحرج في احضار المبيع والمصيرة من الاعراض فلا تعين الحاجة الضرورية **قوله** واما كان تغييرا وجه السوال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم الفقراء بحقوقهم

الحق فيهم وايجاز العدة وارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فكان امر الله تعالى الفقراء
اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دليل ذلك جواز الاستبدال وانما امرهم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما
هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايفاء من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها معيارا للمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة
فان قيل ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر وهو كون
الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة
لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق
وايضا محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة
او لكونها واقعة لحاجة لتعدي الحكم الى قيمة الشاة وتجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة اوقع فصار
الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم
وهي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر
بايفاء حق الفقير اليه هذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير للنص اصلا اذ لا نص
يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا
حال او هو خبر صار والنص خبر بعد خبر على ما ذكره المصنف صار الاصل وهو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان في
هذا مخالفة لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اورده الشارح تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف
وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب هو التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة وح لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر
ما له القيمة فيعلل بالتقويم والمقصد واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على
صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال
الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد
ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية
ولا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يتعين في رفع الحاجة
حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا
ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس
على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب الصالح لايفاء حق الفقراء انحصار
حوائجهم وهو الدراهم او الدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق **قوله** وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم
صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير النص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف
والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقير بقاء
بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما حمل ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند

٢٨٢

بجلوبة الفقراء من وقياً لكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هى هذه الاصناف لا غير

بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اولم يصرف فبالصرف الى

البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغير لو كان اللام للتمليك فيقتضى ان الزكوة ملك لجميع الاصناف

فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان

الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء جميع

ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففى العبارة تسامح والغرض المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف

وهذا لا يتفاوت بكون لام الفقراء للجمعية او الجنسية فلا يدخل لما ذكره ان الفقراء للجنس فى اثبات كون اللام

للعاقبة دون التمليك بجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعى كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة و

لا يدفع الا ما ذكرنا **قوله** على انه ان اريد هذا اى توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب

الشافعى لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان اللام للاستغراق

كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق

الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد فابطل ذلك ايضا وسكت

عما هو ظاهر البطلان **قوله** واستعمال الماء لازالة النجاسة يعنى ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار

على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعى معلل بكونه مزيلا فيتعدى

الى كل مائع يشاركه فى ذلك كونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما حصلت

الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل تعبدية فى الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشارك

جميع المائعات المزيلة فى رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة بالماء عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعى ليس

بمعقول اذ العضو طاهر لا يتنجس بشئ ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد

مباحا لا يبالى بنجسه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق

العلة وهى الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قيل قد ذكر فى بحث المناقضة ان التطهير بالماء

معقول وفى الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت

يأتى جوابه فى بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى بالعقل فلا يحتاج فى صيرورته مطهرا الى

٢٨٣

مطهر الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيقتصر الى النية
فان قيل هب ان قلع النجس وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء بادل
الملاقاة قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه لتزم ضرورة دفع الحرج **قوله** وان لا تحصيل
ليس فيه لنفي الشمول لا لشمول النفي **قوله** ولان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للنجس وذلك
لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والنجس جميعا بخلاف سائر
المائعات فانه مطهر باعتبار القلع فيزول به النجس لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم
معقوليته ثبوتا وزوالا **قوله** وتشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده
ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريفنا العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول
العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن
طلب علية المتاخرة عن معرفة الحكم فلو عرفت الحكم بها كان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم
الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور
فان قيل هما متلازمان يشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون احدهما اجلى من الآخر لعارض
قوله بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم للخطاب القديم ثابت به
يكون اثر الشئ اثر الشئ آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب
القديم فيه انه حكم مترتب على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى
تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** كل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها جعل
العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا الوجوب الصلوة والقتال لوجوب القصاص
ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى
تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على
ايجاب من موجب كذا في كل ما تحقق عندهم انه علة **قوله** كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيبه الوجوب فان
قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب
كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شئ جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشئ

لبشر الطبع يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى قبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب
عقيب وجود ذلك الشيء **قوله** الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله
تعالى الا ان الايجاب لما كان فيما غاب عنا ونحن عاجزون عن دركه ما شرع الله تعالى
العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد **قوله**
فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام باهتداء الخلق
لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار
اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب
ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي
الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذات او ما يكون طريقا
اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال
العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم
والمصالح والثاني قول من يابى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو
عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع
لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة
امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف
مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك ما سيأتي صرح في التقسيم المذكور يستقيم

لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص
فلذا قال المصنف وقد ذكروا ان المناسب ان حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لانه لا يستقيم على تفسير المصنف بل التفسير الذي ذكره الآمدي
في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من
شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من
شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي
المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم على حصول ما هو المقصود منه تقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر
لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن
ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكره بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم
التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد المانع من البعض وقيل الاصل التعليل بوصف
لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رحمه الله وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد
دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز
من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع
دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم
بصيغته لا بالعلية اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من النص بمنزلة المجاز من
الحقيقة فلا يصار اليه بدليل مع ان التعليل اما بجميع الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع
ضرورة التغاير ولو التمايز في التعين واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال
لا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق
فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال لانه ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم
فيفضي الى التناقض في التعدية وعدمها لان لبعض الاوصاف متعد ولبعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني
ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين
التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان
منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد فيوجب التعدية على الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف
الصحابة في الفروع باختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز
ويحتاج التعيين والتمييز الى الدليل لا الى ما يخص كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف على جواب الدليل الاول
ووجه الرابع ظاهر وللقائل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير
التعليل بكل وصف تثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتاكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ذهب من ان الفضل ربوا في النقدين يعلل
عند الشافعي رحمه الله تعالى بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم **قوله** نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب

٢٨٥

بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى قبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء **قوله** الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع الله تعالى العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد **قوله** فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام بهداية الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذات وما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك انما يصح في التفسير المذكور ليستقيم

لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص
فلذا قال المصـ وقد ذكروا ان المناسب الحقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لانه لا يستقيم على تفسير المصـ بل التفسير الذي ذكره الآمدي
في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من
شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من
شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر بما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي
المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم على حصول ما هو المقصود منه تقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر
للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن
ان يقال المراد عامة العقول ولهذا ذكره بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم
التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف
لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رحـ وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد
دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز
من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر ان الاصل في النصوص التعليل انما يصح للدفع
دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم
بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من النص بمنزلة المجاز من
الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع
ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال
فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق
فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم
فيفضي الى التناقض في التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني
ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لعدم تعيين
فالتعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان
منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد فيوجب التعدية على الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف
الصحابة في الفروع باختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز
ويحتاج التعيين والتمييز الى الدليل لا الى ما يفيد كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المصـ على جواب الدليل الاول
ووجه الجواب ظاهر والقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير
التعليل بكل وصف تثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتاكيد الثبوت في الاصل وسيجيء على ذلك نا او يتمم من ان الغرض انه لو في التقدير يعلل
عند الشافعي رحـ تعالى بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم **قوله** نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب

بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار
وذلك من باب الربوا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط
في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا
عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين تعديا
عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه
مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رح التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس
او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعديته وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق
التعيين اولا لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى
الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهي مبنى
تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهته
والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى
الاجماع والنص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والريبة
والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا
اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل
يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف رح من لزوم التسلسل او نسيتنا بعض التعليلات
عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه
وكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر عليته لنوع
الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف
على كون النص معللا فاثبات ذلك دور قوله هذا فالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات
التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى المقدمات لان وجوب التعيين والمماثلة
في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني
على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال وفيه الفرض والتقدير قوله الثاني اشارة الى نفي شرط اعتبر

اعتبر بالبعض في العلة وهي أن يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لانفكاكه فيوجب
انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان
الخفي قد يكون اقوى وهو الاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سبق مع جوابه ولا بالمركب من جزئين فصاعدا والا لكانت العلية
صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون
العلية صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم يقم بشيء من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر
خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وان لم يكن له جهة وحدة فقط وان كانت ننقل
الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انا معنى لكون الوصف علة الا اقتضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة
وليس ذلك صفة بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل
بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى
بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير
عكس او يكون ما ثبت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس
وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والجلي والخفي الى غير ذلك فيثبت المطلوب ولكونها العلة اسم جنس ان تعليق الحكم بمعناه القائم بنفسه يشمل
كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر الا ان تعليق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات **قوله** لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب
عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء يثبت بها سوى الحكم
ولذا التعدي الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز
العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم
بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية على الفرع لما في التعليل من
تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل يضاف الى النص نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك
كاف في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر
بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا بيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على
الامتناع حتى يرد بها نص الشارع **قوله** اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق
بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع فيها
وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل
الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا
يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان
وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة
لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعيد بل الغالب على راي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة

ان الحكم في الاصل
ثابت بالنص سواء كان
معقول المعنى او لا او انه
... علل او لم يعلل
... التعليل ... الى العلة
... بيان لمية الاحكام لاجل
... قائل ... الفائدة

ے ٢٨ ...
التعليل ... الى
في الاقتصار ... فائدة ان
يكون الحكم اقرب الى القبول
... اذ الفائدة الفقهية
ليست الا اثبات الحكم

قوله | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | قوله

في استنباط العلل لم يصح لنفي النظر ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المعترض واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فراجع في ان العلة هو الوصف المتعدي **قوله** فان قيل تقرير السوال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب بان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا يكون الا متعدية لان كونها متعدية ثبت اولا ثم يكون علة **قوله** هذه المسئلة جنبية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف وكذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان ثبت ذلك بنص او اجماع ويكون بالقياس علية وصف آخر قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعني ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك **قوله** او ثبت عطف على ختلف يعني لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص السيد او غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببدل الكتابة ام لا **قوله** او ان بعض البدل عوض والعوض مانع عن جواز التكفير وهو موجود في الاصل ولن

٢٨٨

دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ هو ابعض البدل لا يوجب في الفرع وهو المكاتب الذي
لم يؤد شيئا فكيف يجعله علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباقي قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي
بالمصاحبة وح لا اشكال قوله الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة
ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة
ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ الصريح له مراتب منها ما صرح فيه
بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل قوله لكذا او بكذا وان كان
كذا فان هذه الحروف قد يجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها
ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم
تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في
العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء
للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا
دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل
لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم
جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا
في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة
فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء او كحديث الخثعمية +
فانها سالت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث
وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر مبيا من قبيل
الصريح على ما ذكره المصنف دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين
فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر ان في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء
وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة
التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها

٢٨٩

اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع +

قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله واعلم ان في مثل هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلة دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرها سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء كتعليل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجود دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن قوله وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق ورد فيه غاية ما ادى اليه الفكر فنحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم يطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد في جعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رح فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة باسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانما تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم فخلط المص رح كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يعتبر ما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وذكر المص رح ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك لا يخفى كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشرع في جنس الحكم قد يكون قريبا بلا واسطة بينه

وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر فكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذى هو اتم من الكل واخص من التضمن للمصلحة
حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اى اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالمناسبة
النسبة الى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدى فى الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالى
للحكم الخاص هو الحكم واخص منه هو الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالى للوصف الخاص كونه وصفا نياط الاحكام به واخص
منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف فى خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك
اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم فى العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن مما كان بالعالى فهو البعد وما كان
بالمتوسطة فمتوسطة على الترتيب فى الصعود والنزول ثم قال ان من القياس ما يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف
فى عين الحكم او فى جنسه او جنسه فى عين الحكم ومنه ملائما اثر الجنس الوصف فى جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصرح من ان المراد بالملائم
كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه فى عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام
الثلثة ملائما وقال البعض الملائم ما اثر عين الوصف فى عين الحكم كما اثر جنس الوصف فى جنس الحكم المذكور فى كلام المحققين من شارحى اصول ابن الحاجب
ان الملائم هو المناسب الذى لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه فى جنس الحكم او جنسه فى عين الحكم والبعض الملائم هو المرسل الذى لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه فى جنس الحكم او جنسه فى عين
الحكم او جنسه فى جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين
فى الجنس والجنس فى العين او الجنس فى الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار
عين الوصف فى عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد فى كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذى ذكره المصرح قوله والملائم كالصغر
فى ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة فى جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة واعترض
المصرح بانه يجب فى الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال
الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوافين مانع متعذر
الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فى الوصف الشامل للصورتين هو الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه فالحكم الذى هو جنس الطهارة
والولاية هو الحكم الذى يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الشافعية رح يعنى ان القائلين لوجوب العمل بالملائم فرقتان
فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول يعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه بايراد
نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة وعن المعارضة اعنى ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من
غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة فى ذكور الخيل فلا يجب فى اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث
وادنى ما يكفى فى ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين و
اما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمعتبر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من
نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اى موقعا فى القلب خيال العلية والصحة وهو الاوصاف التى يعرف
عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة والمذكور فى اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة فى الاصل بمجرد

ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا المناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر

شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر اولا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت

بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب

واما غير المعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني

ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا

او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي رح بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا

ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص ففتح القلعة ليس في محل الضرورة او خوف الاستيصال

من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في

جنس الولاية اجماعا وكجنس الجرح المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما

يعارض بنقيض المقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه

فهذا له وجه مناسبة وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن فعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم

الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار

الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتباره وهو اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد ببطلانه كتعيين

الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له باعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة

على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي

مفسدة ودفعها مصلحة فاذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس المصالح الحاجية او التحسينية

لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة

الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليها راي مجتهد وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة

عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع

او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر

الحكم الكلي على الجزئي وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد هذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة

لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد

بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات ولذا سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس اصل

٢٩٢

اصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين ... ومناسب لا يلائم
ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه النص معارضة بنقيض قصده ومناسب ... يشهد له اصل معين لكن لا يلائم وهو
في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله ولكن ... سببه
الرخصة في استباحة المحرمات اورد المصنف عليه الاعتراض السابق وبيان ان هذا اعتبار للجنس لا ... كما كانت في الملائمة ... كما ان ...
اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والتأثير عندنا انما قال عندنا لانه عند
اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول
باتفاق القائسين حتى قصر القاضي الامام ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرفت بها انه قبل الملائم لكنه سماه المؤثر ثم اذا التأثير ينقسم
باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع
به الذي ربما يقر به منكر القياس اذ لا فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي
خصصناه باسم الملائم وخصصنا باسم المؤثر ما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية
مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمص ح اخذ من
كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم بخصوصية
المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المختصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالعين الوصف الذي يجعل علة لا مطلق
الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم
فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اي النوع الذي هو الوصف
او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم يعبر بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي
وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة
اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم هو تخفيف المنصوص
الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز
بسبب ضعف القوى اعم من ان يكون ظاهرة او باطنة ليشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره ليشمل
المجنون وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل
الفعل ومن الخارج وكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام فيتحقق الانواع والاجناس باعتبار ما ...
ليس في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارية ... فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع عليته وذلك النوع من
الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او عليته لجنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول
شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في
سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي فان تأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط
ما يحتاج الى النية واذا اشتبه المتردد بينهما فالظاهر ... من ان السكر والصغر من قبيل المركب لما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب

٢٩٤

والضرورة للطواف ليس كذلك بل قد عرفت انه ليس بلازم فضلا عن المؤثر **قوله** وقد يركب بعض الاربعة لاخفاء في ان اقسام المفرد
اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم ح يلزم انحصار المركب في
احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لاغير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي
فكذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام
الاربعة للافراد يتركب مع كل من الاقسام الثلثة الباقية فيصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار ولقول
اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في
النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار
النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم
التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون
كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء
مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك
بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم
عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس هو العجز بحسب ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فان
لم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب كشف النجاسات ايضا عدم وجدان الماء وهو النوع
مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار
الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج
فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي
في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس
كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه هو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى
اعتبار الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون
في الصلوة او خارجها وجنسه هو الخروج عن السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين
فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الفارة فان الطواف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه
وهو مخالطة النجاسة لمشقة الاحتراز عنه علة للطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر
في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب المرض والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون
جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة
بخلاف الصغر فانه من شانه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم
العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع

وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فالمجموع كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنس العجز والولاية ثابتة

٢٩٤

مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير مؤثر في وجوب ازالة الحدث فالمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم العموم على الصبي و المجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس و هو العجز الحاصل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكر الشارح قوله ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بان هذا انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقرب منكره القياس ولا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه قوله وقد يسمى البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الثلثة الباقية قوله ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل و لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم و الخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع و مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا و عند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي رح ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا و بالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية الحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن قد يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف رح بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما بالشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر ليصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد يوجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير حينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم

٢٩٥

تاثير فالقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير والمراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر
جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير
المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما اعتبر
نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمي الاربعة الاول غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما لم يوجد جنسه ولو نوعه في
نوع ذلك الحكم لكن بالعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود واذا لم يكن ملائما حلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء كلامه الى اثبات
شهادة الاصل بدون التاثير بانه قد يوجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني
اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها فيه نظر لان التحقق
بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان توجد في الاخيرين وبالعكس فيجوز ذلك
لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار
الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان يكون القياس امرا شرعيا لا يقتضي
الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت له بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب
على ما فسرتم به التاثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه آخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بخبر المؤثر اليه وعن الثاني
بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في
كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه آخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير في
هذا المقام ما يقابل الطرد ومعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف او لا وح يتم الاستدلال
وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عليه السلام انها من الطوافين بجنس الطوافات
وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم
للضرورة وايضا المكان اعتبرت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة
وكذا في قوله عليه السلام انه دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم
كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في
عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة في بنات آدم عليه السلام خلقها الله تعالى في ارحامهن والانفجار دم العرق فليس كذلك
فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا لازما فلانه ليس في وسعها امساكه وزواله فيكون له تاثير في
التخفيف بان يحكم مع وجوده ببقاء الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة
بالطهارة ابدا ولم تتفرغ للصلوة وفي قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك العدم قضاء الشهوة تاثير في عدم انتقاض
الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج
فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغيرها اي وغير المذكورات من
اقيسة النبي عليه السلام واقيسة الصحابة رضي الله عنهم كما قال عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه

وانما اعتبرنا التاثير لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه عينه ... الا مؤثرة كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله عليه السلام في

المستحاضة انه دم عرق انفجر والانفجار الدم من العرق هو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما تاثير له في التخفيف وكقوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك وغيرها من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله تعالى عنهم

تشار به كذا اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا التعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار والآثام فكانت ونجا بمنزلة
الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام
واختصاص بمعالي الامور وكما اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في الجد الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل يشتمل على معنى مؤثر
هو القرابة من جانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم
تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل
بواسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست
بين الفرعين لنفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الحافد كمثل نهر منشعب من واد ثم
ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين تشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر
من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنهما الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا و
لا يجعل اب الاب ابا فاعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الاصل
وهو اعتبار التأثير جريا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر
من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال
التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فتناسب التكرار لتحصيل
اليقين والظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار
عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا التعيين لصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط
وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المزاحمة
فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تأثيرها في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر
فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال
علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى
هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وللمعترض
ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض
الاوصاف ويكفي في ذلك غلبة الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم
بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف
بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم
المناسبة لان التقدير انه عدل اخبر عما اطلع الى معرفته الاخير وللمعترض ان يبدي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل
انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص
هو التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم

تعيينه بان فرض رمضان غيره كالنفل في غيره وبعض العلماء
اجمعوا بالتقسيم اي على العلية في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا
او هذا او ذاك غيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل و
ان كان حاصرا بان ثبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء
التي رددها بالاجماع مثلا انما قال مثلا اذ يمكن ان يثبت
عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم
على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما
وتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك
الفارق وهو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع
والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما
فانه على تقدير فهو انما يكون مرجعها الى النص او الاجماع
او المناسبة

عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو المناط ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم علية الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المص فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص او الاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وماله الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق والمشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته ذكر الامام الغزالي رح ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطي المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا لعبد هذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس **قوله** وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لرفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص **قوله** لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول مفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حكم موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا يتناوله اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين مفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر لعدم الوجوب المستند الى النص من مطلق عدم الوجوب **قوله** فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب في الغم النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او بالنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا **قوله** والوجود عند الوجود وكان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او لازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطها مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تاخر كما في المعلول او غيرها كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن. بل

٢٩٩

بل القطع بالعلية كما اذا دعى انسان باسم مغضب فغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم له سبب الغضب حتى ان من لا يتاتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك فيتبعونه فى طرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو فى حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غاية انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضرورى وقدح فى جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجرى مجرى المثل ان دوران الشئ آية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد فى بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ فى القول بالطرد فتح باب الجهل والتصرف فى الشرع **قوله** ولا يشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعنى ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال فى تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فساده باعتبار الحالة الموافقة بحالة المخالفة فى الصحة والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص فى الحالين من غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان تبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا فى محل النزاع فانا لا نسلم فى المثالين المذكورين قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه اما فى الاية فلانا لا نسلم قيام النص مع عدم الحكم فى حال انتفاء الحدث انما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث وتقييد الوجوب بالوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث فى وجوب البدل هو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراط فى وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه انما يفارقه بحاله بان يجب فى حالة لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجوب الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضى بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضى عند كل قيام وفى كل ركعة فلا تتصلوا اذ الصلوة فلا بد من اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبيه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر والملاحق ودلالة النص عليه بالمعنى اللغوى يعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب وباعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم

دلالة لا عبارة وبهذا النسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص او الاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه ليس لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبر البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معناه المختلفان فان قلت مبني هذه المباحث على ان سبب الوضوء وهو الحدوث قد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم ودوراني الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف هو الغضب انما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب هو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل من الزجاج فلا يتصور فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الى اليسير مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه لتعرض في الشرح لحال العدم الفوز زيادة لتحقيق المقصود يعني لا نسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام رح ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رح فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر بما ثله في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفة لانه اثبات الشرع بالراي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالراي ولا لاثبات حكم او صفة ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرها فحاصل الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص والاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد انه الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع ان اراد ان القياس ليس

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كالحدث لعرف موجب

٣٠٠

سبب اي يجوز القياس علة تثبت
اعدادت تعرف تكون

الملك *

ليس بثبت مسلم وبالجميع سواء في انه لا يثبت منه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف الحكم
احتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم قوله
قولنا الجنس قد يتوهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب
لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة
في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في دلالة النص لم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل
والشرب لان مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس
لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجوز في الاسباب والشروط ولان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات
السبب والشرط بالراي اي القياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل
للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك
للمصنف رح من اصول ابن الحاجب فان ذلك من اختياره انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب
بانا لم نبين سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب القتل العمد العدوان سواء كان
بالسيف وبغيره فالسبب واحد لا غير واورد مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاورده فخر الاسلام مثالا لا اشكالا فقال
اما تفسير القسم الاول اي بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب
للحكم ولا يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لا يجد اصلا يقيس عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او مقتضى
وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة
الربوا حكما يستوي بشبهته بحقيقته لما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة
حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في راي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول والتعجيل في غير النسيئة
وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في البيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه
بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ
الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب
لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل قوله والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت عليه شيء الحكم بناء على
معنى صالح للتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة
لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هي ذلك المعنى المشترك بين الشيئين

ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا مما يختلف فيه

وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدا تعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة ههنا
على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت
ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر
يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو
المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من اشترط التاثير او الملائمة
قوله فصل في الاستحسان هو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر في مدافعته والرد على المدافعين ومنشاهما عدم تحقيق مقصود الفريقين
ومبنى الطعن من الجانبين على الجرءة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه
والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عند الشارع فهو الشارع
لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح
وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك عن الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة
ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس
المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له
شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى
ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل
ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى يدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد
غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص
وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس ايرد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان
بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف اجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلف
العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في
مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف
معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس
يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح
اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان
على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع [illegible] في مقابلة النص [illegible] الاجماع بلا اتفاق كيف

يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك الا عند عدم ظهور النص والاجماع قوله ذكروا ان قسمين الصحيح تقابل الاثر والضعيف يقابله الفساد وبهذا الاعتبار تحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاءها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان هاهنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح فظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح قوله فالاول يعني ان سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالزكوة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر والاستخباث او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم تحققت هناك ثبت فيه ضرورة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة فالمحققين بان حرم اكله لنجاسته لكن جاز بيعه للانتفاع به ثم لم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر لعلل الصحة لتصور علة التنجيس في الفرع المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سورها طاهرا كسور الآدمي لما كان اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه مكروه لما ان سباع الطيور لا يحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة قوله والثاني لما كان عدم تأدي المأمور به لا تيان بغير المأمور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصنف حيث جعل تأدي السجدة بالركوع قياسا وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكر الماتن هاهنا من المناسبة معنى اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لمسلك المناسبة وهذا امر جلي سبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان انه لا يتأدى كالسجدة الصلاتية لا تتأدى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتأدى بالغير وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر لانه لا يخفى ان عدم تأدي المأمور به

بغير قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تأديته قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره و
الاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب التلاوة في الصلوة
ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع
في قوله تعالى وخر راكعا اى سقط ساجدا فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير
تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلزم بالنذر كالطهارة
وانما المقصود بالسجود التواضع ومخالفة المتكبرين موافقة للمطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة
واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فيقتضى
ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان
الصلوة ومن موجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يتحقق بجهة اخرى
بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر وهو العمل بالحقيقة وعدم
تأدية المأمور به بغيره وفساده خفى وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس
وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع حافظة به كما يسقط الطهارة بغيرها بخلاف الركوع خارج
الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل
قوله تعالى اركعوا واسجدوا وقوله وبالتقسيم العقلى تقسيم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة و
الضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكون كل منهما قوى الاثر او ضعيف الاثر
او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية
يتعين عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول والثالث يتعين لا في الثاني فانه يحتمل
سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار
خفائه الا انه لا يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوى اثره استحسانا
واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن
او بالعكس ففي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه

ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس فى الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس
الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل وبقي
ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخريي القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا
لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخريي الاستحسان في اخريي القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد
الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس
كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق الاستحسان والقياس في صحة الظاهر
وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه
الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتقاصان في قوة الاثر
وصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن
سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستدلال على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة
الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيفا وصحيح الظاهر او فاسد الظاهر والباطن الظاهر فقط والاستحسان كذلك
قوله بمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكر فهذا الكلام قليل الجدوى
لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي ورباعي وخماسي باعتبار
آخر اسم او فعل وحرف باعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا
بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا قوله والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا واجماعا او ضرورة
او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية
والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين
على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه
يثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب
تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيجب اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين
يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب
التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام
المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار
الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ
دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى
اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف
المتعاقدان تحالفا وترادا فهو الظاهر بعيد التقييد بقيام السلعة لانه ان يريد رد المأخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك

وما ذكروا من حيث القوة والتحقيق
والضعف فعند التحقيق دخل فيما ذكرنا
ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد
الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو اما ان
يتبين صحته او تبين فساده واذا
لو دقق النظر تبين ان هذه الاقسام قطعا
كانت القسمة تنحصر في هذه الستة عشر
والمستحسن بالقياس الخفي يعدى الى الاخرى على
نظيره ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع
المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما
استحسانا لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما ادعاه المشتري
الا بيمين المشتري وانما
٣٠٥
زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره
يحلف المشتري لانه منكر
في الثمن فيتعدى الى الوارثين حتى اذا اختلف
وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع
تحالف الوارثان والى الاجارة مثلا
اذا اختلف المؤجر والمستاجر في
مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا
واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا
اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا فلا يتعدى
الى الوارث ولا الى حال
هلاك السلعة

اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي ثبت المعدي بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف جريان اليمين من الجانبين لما كانت بحكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان تتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من باب التخصيص لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور البهائم الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سور سباع الطير فانتفى الحكم وهذا المعنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شئ **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة فذهب الجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف هو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني بالدفع بمعنى الوصف هو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم هو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض هو ان يقال الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في صورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله** فنقوض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا كان القليل الذي لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله

صارت العلة علة بالنسبة الى العلية كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف ودون التطهير الحقيقي فلا يبين فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك ويبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنة التثليث كراهة ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابلية للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لكل صلوة اخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذلك ملك المغصوب سبب لملك المغصوب في المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر للمانع اورد فخر الاسلام رح هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض بصورة مال الباغي وظاهر انه لا حاجة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل بل باحة قتله لابقاء روح المعمول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافي اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض بعض المعاصرين رحمه الله تعالى بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة **قوله** فصل في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا

العصمة بثبوت حل الاتلاف لاجل البغي ... نقضا فلا جعل هذه المساوات في مال الباغي مع المنافاة ... في المتن فقال ... وان اورد ... الصلوة مع ترددم الى ... فنوقض بالتيمم ... عدم وجوب الوضوء ... عدم وجوب الوضوء في الصلوة مع التردد الى ... حلف ... بالاستحاضة ... السبيلين وغيرهما

عن تأثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض
والتقدير **قوله** فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الدم الخارج كما في الاستحاضة و
سلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في
غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك
لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح منعه الا بدفع احدهما **قوله** ثم اعلم ذهب بعضهم
الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوزنا
ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وح ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل
والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع
تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع فهل يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون و
ذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال ان تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصر
على المحال الآخر واما قولا بان عدم المانع جزء العلة او شرطها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء
العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع
عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا
الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول
القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة
والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى
مواردها والنقض المانع معارض للعلة كنسبة التخصيص المخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في
القياس الجلي تامة لعموم الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان لا يعني تخصيص العلة
الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم
والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع
كالاحراق بالنار عن الخشب المبلط بالطلق المحلول **قوله** ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع
وهي ثلثة لكنهم لما اخذوا في تعدد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من
قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف غير عباراتهم وعين ان الحكم موجبات

عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع عن التمام وكل منها في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضاف اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمي فالاندمال مانع تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو علة لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد وتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له يمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة في شيء بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة بوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس يلزم من وجودها وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه وهو المانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شروط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن تكفي في العلية سواء استلزمت الحكم اولا ولا نم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل الشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب المراد عند عدم المخصص قوله ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج

قوله ولنا ان التخصيص
في الالفاظ مجاز التخصيص
بما هو ترك القياس بدليل
اقوى لا يكون تخصيصا
لانه ليس بعلة عند وجود المعارض
في القياس الاجماع
وجود وجوب التعدية
العلة على وجوب التعدية
عند العلم بوجود العلة
الفرع من غير تقييد
قوله ثم عدمها اي عدم العلة
وجود الخارج من
زيادة وصف كان البيع
المطلق علة فاذا زيد عليه
قد عدمت او لنقصانه
كالخارج
علة للانتقاض
في المعذور

النجس فانه مع عدم الخرج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الخرج لا يكون علة كما في المستحاضة **قوله** ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه **قوله** ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو انه يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب **قوله** ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له دخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض ح لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع **قوله** لكن ما يجب اي العود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون للوارث تخيير بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند تعذر الاصل فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو منتف ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص في الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له **قوله** ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق

اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية
ونحوها ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل او في الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في
قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه والصحيح انه لا بد في الجامع من
العلية والا ادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مائع فيرفع
الحدث كالماء فلهذا احتاج المص في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد
وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره ان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما لو قيل في المعتوق
عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث
وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس
اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل
والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة البينة و
لا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها بالجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف باعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه
ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام
دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى
الجواب ببيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل
الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة و
بسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة
من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق
بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول الموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المص من تخصيص المناقضة
بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل
سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير
تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان دليل الخصم قد ثبت تمام دليله قلنا
هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المط حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل
ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظ
والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع
ذكر السند او بدونه وتسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور
واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها
وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث

٣١١

فقوله اذا ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات الدليل والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل

بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وصلا لهما كما هو طريق التوجيه المقصود بناء على انقلاب حالهما وضطرابا لهما كل ساعة

والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل

على خلافه وهي المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المط وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات

دليله والاول تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في

الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة

فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره

فكيف هذا ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة

لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم لضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك

لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان

كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة اثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغير ما كل منهما

صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا

فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او

مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود ومثلها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف تصح معارضتها خصوصا

بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر

ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك فان المنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهذا

حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا حاجة له **قوله** وان كان بزيادة شئ عليه يعني زيادة تقيده تقريرا او

تفسيرا لا تبديلا وتغيرا ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة

شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه وعكسا وهو ماخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريق الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره

وآخره الى اوله ونظير العكس ما قال الشافعي رح صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء

فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول

العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض

حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من

عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة يعني اذا ادعى المعلل ان كان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند

الفساد ويلزمها الحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب المضي بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي

في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما

في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد

ان يطيع الله فلزم الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاداء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان

المنهى عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لم يستويا النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة
النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس
الا ان فيه تعريضا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب
المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله** والاول يعني ان القلب
اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف
المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل شمول الوجود وشمول العدم او
بمقابله جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شروط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس
الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر و
لا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا التقرير كلام
المصنف وفي بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة و
معارضة خالصة اما الاول فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلب الشيء
جعله منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب
المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح المعلل
لدلالته على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
بمعنى ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقول هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلتزم
بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من القلب ضعيف لانه لما جاء
بحكم آخر ذهب المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية فيكون اثباتها دفعا لدعوة ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء
حكم مجمل ولانه حكم مختلف المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلثة في الاصل
وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد كماله
بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا
الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا
الى الظاهر وانه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه والمصنف جعل احد انواع الخمسة للقسم الثاني من قسمي العكس **قوله** هذا اقوى الوجوه
لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه **قوله** كقولنا صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي
تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغير هما من الاولياء صغيرة فيثبت
عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم تكن معارضة خالصة
بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد

بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فينتفي ولاية
يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة
قوله وسواء كون الاول اي الفراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد
الفراش لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب وفي الفاسد شبهة وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار
من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه قوله وهي قلب العلة من جعلت
الا انا جعلت علة معلولا لان العلة اصل والحكم معلول فرع وهو سفل فتبديلهما بمنزلة
جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة
والا فهو ممانعة منع للسند على ما صرح بعبارة المصرح نعم لو ثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول
الشيء لا يكون علة له وما يقال ان هذا معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر
لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء
الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى قوله المخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه
بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال
بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد
التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط
لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما
لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم
والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور
كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد
المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان
قيل قد تحقق الحاجة الى التصرف في المال في الحال كيلا يأكل الصدقة بخلاف النفس فانها
يتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك

لا يحتاج فى المال الكثرة فتساويا **قوله** فان كانت قاصرة لا تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية دون الوزن ولا يقبل عند الشافعى رح لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية او ان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذى ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته الا فى محل آخر وبهذا يندفع ما ذكر فى بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف فى غرض المعترض اعنى القدح فى علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وح يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل مستقلا **قوله** وان تعدى اى الشئ الآخر الذى ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين فجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هى احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفى علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولنا تتعدى العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل او الوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة له تتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يقول ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا فى التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره فانتفاء ثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير فى فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه بمعنى ان فيه الصحة للآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه فيه نظرا الى عدم تاثير صحة احدهما فى فساد الآخر لا ينافى فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نفى الفساد بعليته لا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح **قوله فصل** فى الاعتراضات التى تورد على القياسات التى لا يظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغى ان يراد بالطردية منها ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر فى المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من العلل فان الكلام صريح فى اشتراك الكل فى الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة فى الطردية بل هى فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف رح يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل فى غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية **قوله** وهو اى القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع فى الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلتزم المعلل

٣١٥

فصل

... عليها بالدوران دون التاثير وهى تسمى ... عندنا وتسمى علة طردية ففى هذا الفصل يذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية

وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف ... المعلل مضطر الى القول ... الخلاف ولا يتخلص الخصم من ... بقاء الخلاف ...

... الوضوء ... عندنا ايضا لكن الغرض البعض ... وهو اما راجع ... او ...

بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازما له بالصريح عبارة المعلل كما اذا
قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالمحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في
ايجاب القصاص واما المحمل المعترض عبارة على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد
بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل
التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه او بتعيين الشارع حتى لو
صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا
قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في سقاط
الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطوية
للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا
كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المغيا
فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية الاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل فلو
صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه
تنبيه على ان الاعتراضات لا يخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب
والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه
المعلل بتعليله من حيث انه معلل وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر
بما ذكرنا ان المصرح لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام
الثلثة لكان انسب قوله فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة الامثال
ان قدر محل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار
والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع
والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الراس من غير
تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب قوله
على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس اعتراض
آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام قوله الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع

ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون معترضا قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس لان شرط القياس ان كان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالاجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال انه منع النسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان الوجوب للكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اريد المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون احدهما اكثر وان اريد المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانهما لا تدخل تحت الكيل من المعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير قوله وان ادعيتها ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر جاز العقد اي الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بانه من شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ لا يترتب عليه النقصان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام بنوع تغيير يعني ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد بهما تطهير ان حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يسوق الكلام بحيث لا يصح تعود عليه المناقضة الا انه دفع المناقضة بعد ورودها يمكن بوجوه اخر سوى تفسير الكلام على ما سبق قوله ولا بقاء النكاح عطف على

٣١٧

قوله لايجاب الفرقة وعدل عن العبارة الى اللفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي رح لا يقول ببقاء حالة
بقاء النكاح حتى لا ارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء
لا يستلزم كونه علة لبقائه وحينئذ ح في الشرح بان الشافعي رح جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها
قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة
لها فيكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان سندا لا براسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد
لكنه لا يتعلق بمقصد الكلام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه كذا مسئلة الحج بنية
النفل فان الشافعي رح ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض
والنفل ينصرف الى الفرض كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا صح المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض
وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما يقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل
احد انما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف
مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما اذا ذكر
وصف مشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول قوله المطعوم
شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج
اليه يناسب الاطلاق والتوسعة لا التحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة
اليهما اكثر فمعنى ترتيب اشتراط التقابض في تمليك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه
من التوسعة والتيسير قوله الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي رح في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان
صلوة فكيف افترقا ولما كان من اصحابنا من رده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح المصنف رح
ولو نقض بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلابد في التفصي عن المناقضة بان يقال المراد
بهما التطهير الحكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال
ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم
بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة العين بالماء
سواء نوى اولم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان الغسل التطهيري رفع الحدث او ازالته بالماء حكمي غير معقول
فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مزيل وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية

٣١٨

كانت عليه حكمية توبه ولم يتم بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان دتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة
النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها
بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول وان كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب
بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا
لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع
فان من الوضوء ما هو مفتاح الصلوة فقط بمنزلة غسل البدن من الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء
لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد
اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الانغسال من غير
قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتاهب معناه تاهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا
لذلك قلت الكلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود
وانما المقصود حصول الطهارة وهو يحصل بالمامور به وبغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع
وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشائخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى
بغير النية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون
العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد
الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل
دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث
وافادة الطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة
حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد
استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة
التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي
هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية
كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره
ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس
ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجاسة ومئنة لسهولة الغسل امر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغني عن النية وحرز بالعناية
عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض قوله واعلم حاصل هذا
الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية رحمه الله في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع
المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث

واعلم ... ان
ان الاشكال فخر الاسلام من الطهارة الى
تغير وصف محل الغسل في التيمم
الخبث غير معقول وقوله وعليه ورد الاشكال
غير معقول اشارة الى هذا ورد عليه الاشكال بانه
غير معقول الا التيمم في هذا الحكم
على ان النية ... ان وقوع ...
في ... الا ان الطهارة ...
وكذلك ... الاشكال
العبارة ... ايراد الامير ... بان
فيه ... الاشكال ...
لكن ... ان يقال ... الماء
معقول ... على ...
۳۱۹
تعميم الحدث ... وجوابه انه ... في
بان ... الخبث
مطهرة فلا ... والحدث
بمعنى ان الوضوء ... وفي ...
وصاحب ... بين قولي فخر الاسلام انه
وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام
يكون غير معقول انه لا يستقل
العقل بدركه ومراد صاحب الهداية
بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف

غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول اما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم لكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتجنب اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عن خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس تعبدا محضا لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع بعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة ومزيلة له بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال وان لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة الحكمية وازالتها معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غير ذلك يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكر في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف تغير محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما تغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا ايضا في ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم يتنجس الماء بملاقات الخبث والحدث لمكان الضرورة او الحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك الى هذا اشار المصنف بقوله

اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثانيا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحينئذ ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال لو زوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الرديء في باب الربوا ثبت في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة و يرد كلا الاشكالين على المصنف رحمه الله حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهير بالغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول ح لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية والاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدركه لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل والغرض يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه لا اخفاء في فساد ذلك **قوله** وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام رح لم يذكرها المصنف رح مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطالب ايراد مثال ومثالين **قوله** فصل في انتقال القائس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او في الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلابد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات معتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس **قوله** بعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وادابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وتحقيق ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الا الانتقال من دليل الى آخر لا الى نهاية نعم لو انتقل في الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا

وهي باطنها في فصل وتفصيل ... لحصول التفهيم والتعليل
والانتقال اي الانتقال من كلام الى آخر
وانما يكون قبل ان اتمام
والانتقال اي الانتقال ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات
وسيجيء فلا انه تكلموا الا ان ... لاثبات حكم آخر
الحكم الاول والاثبات بالحكم الاول او الاثبات ... كذلك اي
عليه الاول او ينتقل الى حكم ... في ... الله
يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال ...
يحتاج اليه الحكم الاول لاثبات علته ...

فان القصد ... بالعلة الاولى فالاول ...
الاستدلال في ... الخصم ...
حقيقة ... ان الانتقال ... الى اثبات ... انتقال
باخر كما في قصة الخليل عليه السلام ... الانتقال
الكلام الاول ... بكلام آخر ...
الذي عليه ... عند البعض لقصد الخليل ...
اثبات الحكم ... باي دليل كان ... عند البعض
لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا ...
... النظار
* * *

قوله واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا ابان بطلان دليل المعلل ثم انتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس بما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلواة الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل صلواة الله عليه انتقل الى دليل اوضح ومحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة عقيب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن توكيد للاول وتوضيح وتبكيت وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضائته بها وطلوعه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب **قوله** فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه هو حجة عند الشافعي رح في كل شيء اي في كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظهر معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه امر ضروري لهذا تراسل العقلاء اباليهم وبلادهم كما كانوا اثقوا فهم يرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعد وادعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وببقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لا يحصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص دل على شريعته موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل المنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان

الاستصحاب حجة للابقاء ما كان على ما كان لا للاثبات ما لم يكن ولا لالزام الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فمم ودعوى الضرورة والظهور في النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه والفقهاء لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي الخ انه يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا ظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء ام لا **قوله** ويصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رح لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي في اثبات براءة ذمة المدعى عليه **قوله** ومنها التعليل بالنفي كما يقول لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقول ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها بمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم الى وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها **قوله** باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس فلا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحرمة امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين

لاتساع وقوة علة التنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين في قوله وان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع في ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين وارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يتقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة يتقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون ما نعاله بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية

قوله والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الآخرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى اما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين وسنة وسنتين وقياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يعلم المتاخر ناسخا كخبر الواحد المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض المتساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين ح ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين هذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه ثم الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى قول الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا

والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب كالترجيح

فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع

٣٢٣

تعارضا فصرنا الى قول النبي صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين
ما روي النعمان بن بشير ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله تعالى
عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوة وهٰهنا وهم ظاهر وهو انه
لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة و
لا الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين
فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوي الآية بالسنة
او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع
العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارضة وكذا في السنة وغاية
ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا
عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر والى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي **قوله** لانه انما يتحقق
التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما
على ما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة
القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن وزيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة
انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على
الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتنافيين لا يصدران عن الشارع الا كذلك **قوله** كما في سور الحمار
قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهما وتعارض الاخبار كما روي
عن جابر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رضي الله تعالى عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور المخالط للعاب المتولد من اللحم النجس فان ان عرقها
قياسا على العرق في ظاهر الرواية او نجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة
لحم الحمار واباحته والاستشار في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة
الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقرر انه
لا خلاف في المعنى لان الشك في طهوريته انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم
بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بالبيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وانما لم يحكم ببقاء الطهورية
لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون حال الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من
ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذ بالاقل والتزم الحكم بسبب الطهورية
اذ ليس فيه الغاء الدليلين بالكلية بخلاف ما لو احكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة
والطهورية وعدمها يشير كلام المصنف حيث صرح اولا بان لا اختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك

لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا يمكن ذلك في الشرع لتقدس الشارع عن ذلك بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكن لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض فحكمه التساقط والرجوع الى ما دونه فان علم المتأخر فهو ناسخ للمتقدم

٣٢٥

وان لم يعلم ولا يترك الدليلين بل يصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصول على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض الآثار روي عن ابن عمر انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر والاصح قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فقررنا على ما كان

فی الطهوریة حیث قال ولا یزیل الحدث لوقوع الشک فی زوال الحدث فظهر ان لیس معنی الشک ان الحکم غیر معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة فی وجوب الوضوء بسور الحمار حیث لا ماء سواه ثم ضم التیمم الیه هذا حکم معلوم وکذا الحکم بطهارته وذکر شیخ الاسلام فی المبسوط ان الاختلاف فی الطهارة والنجاسة لا یورث الاشتباه کما اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر والاشکال فی حرمة لحمه ترجیحا لجانب الحرمة الا انه لم ینجس الماء لما فیه من الضرورة والبلوی اذ الحمار تربط فی الدور والافنیة فیشرب من الاوانی الا ان الهرة تدخل فی المضائق فیکون الضرورة فیها اشد فالحمار لم یبلغ فی الضرورة حد الهرة حتی یحکم بطهارة سورة ولا فی عدم ضرورة حد الکلب حتی یحکم بنجاسة سورة فبقی امره مشکلا وهذا احوط من الحکم بالنجاسة لانه لا یضم الی التیمم فیلزم التیمم مع وجود الماء الطهور احتمالا **قوله** وهو ما بین آیتین او قرائتین یعنی فی آیة واحد کقرائتی الجر والنصب فی قوله تعالی وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین فان الاولی تقتضی مسح الرجل والثانیة غسلها علی ما هو المذهب فان قیل الجر محمول علی الجوار وان کان عطفا علی المغسول توفیقا بین القرائتین کما فی قولهم حجر ضب خرب وما رشن بارد وقول زهیر لعب الریاح بها وغیرها بعدی سوافی المور والقطر فان القطر معطوف علی سوافی والجر للجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانک راکب الی آل بسطام بن قیس فخاطب بخفض خاطب علی الجوار مع عطفه علی راکب عورض بان النصب محمول علی العطف علی المحل جمعا بین القرائتین کما فی قوله یذهبن فی نجد وغورا غائرا علی ما هو اختیار المحققین من النحاة وهو اعراب شایع ومستفیض مع ما فیه من اعتبار العطف علی الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبی والوجه انه فی القرائتین معطوف علی رؤسکم الا ان المراد بالمسح فی الرجل هو الغسل بقرینة قوله الی الکعبین اذ المسح لم یضرب له غایة فی الشرع فیکون من قبیل المشاکلة کما فی قوله قلت اطبخوا لی جبة وقمیصا وفائدته التحذیر عن الاسراف المنهی عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء علیها فعطف علی الممسوح لا لتمسح لکن لینبه علی وجوب الاقتصار کانه قیل واغسلوا ارجلکم غسلا خفیفا شبیها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذی یدل علیه الواو فلا یلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز فی لفظ واحد وانما حمل علی ذلک لما اشتهر من النبی علیه السلام واصحابه رضی الله تعالی عنهم کانوا یغسلون ارجلهم فی الوضوء مع ان فی الغسل مسحا وزیادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهیر وذلک فی الغسل ومسح الراس خلف عنه تحقیقا ففی ایثار الغسل جمع بین الادلة وموافقة للجماعة وتحصیل للطهارة وخروج عن العهدة بیقین **قوله** المخلص یعنی قد اعتبر فی التعارض اتحاد الحکم والمحل والزمان فاذا تساوی المتعارضان ولم یمکن تقویة احدهما یطلب التخلص من قبیل الحکم والمحل والزمان بان یعلم عدم اتحادها فالاول ای المخلص من قبل الحکم عقلی وجهین احدهما التوزیع بان یجعل بعض افراد الحکم ثابتا باحد

الدليلين فيبقى بعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين مدعيين بحجتهما وثانيها التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما
انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان فالاولى يوجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية يوجب عدم المؤاخذة عليها لانها
من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان
يقال المؤاخذة التي يوجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي ينفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا لا
لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية و
لما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رح يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل
الغموس وليس معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد
مجمل فيحمل على المفسر وبه يندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء
بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من عقد احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا
وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب
اعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان
اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك
في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة مع
لا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المص رح في دفع التعارض ان المراد
باللغو في الآيتين الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى
اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رح
حيث جعل نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثباتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو و
اثباتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو
لا مؤاخذة اصلا الا ان المص رح حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته
تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب
بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة
مساكين الآية واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من
غير واسطة بينهما ولهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو وفي ما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن
التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية
والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي ولا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين
بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم

بها او باحدهما في المكتوبة والمعقودة عند الحنث قوله قرئ بالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء
يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال ام لم يحصل فظاهر العبارة مشعر بان الحل
مستفاد من قوله حتى يطهرن فيجيء لا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قبل انقطاعه
بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل
لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فاتفاق القراء على التطهر اي
الاغتسال يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق
الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان بعد الانقطاع معلومة من قوله
فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان الفعل قد
يجيء بمعنى تفعل للتكثير والتعظيم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف وفي الانقطاع على العشرة لا يجوز
تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات
ان الآية محمولة على ما دون العشرة فصار الخطاب فيما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون
بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن
الظاهر وما ذكره الشافعي رح ليس ببعد من ذلك قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان
قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلت انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية
على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة
الاصلية اي قبل ورود الشرع اي ان كان قبل ورود او على تقدير ان قبل ورود في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم
على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على
ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق في جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير
الدليل بالوجه الاخير عليه النظر على ما ذكره المصنف رح ليس بتام لان عدم التعاقب على الانتقال انما يصير حكما شرعيا
بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا
اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند
ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص
فيتبين انكار النسخ بهذا المعنى اي تكرار التغيير سواء كان تغير حكم شرعي او لا فان تكرار التغيير زيادة على نفس التغيير

فلا يثبت بالشك قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب والندب او الكراهة وكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقتضي فيها العقل فهي عندهم منقسمة الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام وتركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب وتركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد في الاصول الشافعية والاشارة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذ التقرير هذا فيقع على المبيح ان اردت بالاباحة لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته تحصيلا لمقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقها ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم والتقدير ان لا محرم ولا مبيح بل هو غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فيبطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان مالك البحر لا يتضرر وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم لحسب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتني على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف فيما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته واباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصية صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان ههنا حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكمه في الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص رح اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فيبطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول انه يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز

ونحوه غير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فان ارادوا الاباحة او فعند بعض الفقهاء على الاباحة في الازل فهذا غير معلوم وان ان الله تعالى حكم بالاباحة فيتحقق وعند بعض المعتزلة على عدم العقاب على الانتفاع بحكم غير معلوم وان الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بالحظر لقوله تعالى وما كنا ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وخلق لكم ما في الارض جميعا معذبين حتى نبعث رسولا وعند الاشعري على الوقف فسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع عن الله تعالى عن الانتفاع او لا والاول حظر والثاني اباحة ولا حرج لمقتضيين ليس بممنوع والاول [illegible] لان المباح هو الذي واجاب [illegible] الحصول [illegible] اعلم الشارع [illegible]

٣٢٩

لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج فمعنى الكلام ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج وهذا الكلام مشهود الاختلاف هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان ههنا حكم ام لا وانكان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة او بعدمه واما انا لا نعلم ان عند الله تعالى حكما اباحة او لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة فهي فالحق فهذا اما على فعله وتركه نعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك في هذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايضا +++

عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم
القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مبنيا
للاشعري بل هو مبني على نفي الحسن والقبح والاصلح الزامًا له وثالثها ان الفعل مباح في حكم الله تعالى فيحرم او غير محرم فيباح والمجاب للامام
بان الاثم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان هذا معنى اعلام الشارع
نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعترض المصنف عليه بان تحقيقه ان
هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فنحن لا نجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل
والترك بل معناه جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشار
هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع
بعد البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع ماذون فيه او ممنوع عنه
ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي ماذون فيه من الشارع العبد بعقله
اي ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم
الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل
والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فيبطل
لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم
المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم ان
حكمه الاباحة والحظر فنحو اذا التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه
لا عقاب على الفعل ولا على الترك ولا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف هو انه لا حكم بالعقاب وعدمه وعدم القول
بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله مع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب
قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرنا فلا توقف قوله ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله
لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا
المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد
وعن عيسى بن ابان النافي كالمثبت انما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على
تقديم النافي فلهذا احتاج المصنف الى بيان مبنى لطريق تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم
الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل فتساويا وان احتمل الامرين ينظر لتبيين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره
في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوي النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل وتقدم المثبت ان علم
ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين قوله واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين

من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب ان اعتبار

شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب يتركب من

راجحين يتقدم على المركب من مرجوحين وساد ومرجوح كتقدم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع

في الجنس القريب والجنس البعيد في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يتقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون منه في

جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم

بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله كما مر في القياس والاستحسان من

ان الاستحسان لقوة الاثر يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفاء ولان القياس انما صار حجة

بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة ليختلف باختلافهما بل بالولاية الثابتة

بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن

جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا قوله وكما في مسئلة طول الحرة اي الغناء والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل

فاتسع فيه بحذف حرف الجر ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي رح قياسا على

الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع

في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل

الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل ابقاء عليه وهو لا يحرم كالرق

يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء هنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد و

هذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب

النكاح الذي هو من النعم والرق من الاوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع المحل الذي هو من باب

الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة

يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربعة وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع

الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم قوله وتضييعه والماء اشارة

الى وجه ضعف في قياس الشافعي رح الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في

الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق

اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الهلاك قلنا في التزوج

ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة

امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك

انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة

له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي رح فكيف اذا كان له سرية او ام ولد

قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا
كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في
نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع كالكفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما من
ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد اندفعت بجواز نكاح المسلمة التي هي اطهر من الكافرة
وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما
سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المراة
فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم يحل الا بالنكاح وبعده
حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف
برقه وحل الوطي بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق
عليه شيئا قوله واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا احتمال لذلك لامكان حقيقة
التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك
بالمقارنة او التاخر فتحل في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان
مختلفتان متعددتان حقيقة لا يصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة
بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا
لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بتنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون
الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو مجرد في تكميل النصف بالواحدة وجعل النصف الثلاثة اثنين لا في جعل طلاق الامة
ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة ويجيء لهذه المسألة زيادة تحقيق
في فصل العوارض قوله وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف
اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل ومسح الكل ليس الا للتخفيف واما
التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة قوله الايمان مع
في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا تنبني اعنية التعيين في الايمان بالله تعالى بان التعيين انه

٣٣٢

[illegible]

[illegible]

يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على السر وبه يأتي بما يقع عن الفرض لكونه متعينا
غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصرح وتفع على الايمان بالفتح جميع يمين قوله ونحوها
كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة واطلاق النية في الحج قوله تحقيقا للمماثلة
تقريبا وذلك ان المنفعة بالعين والتفاوت الحاصلة بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء
في جانب المنفعة بظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة و
نفي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا
معنى المثل تقريبا قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب
الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع
قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف
المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة ويرجح على تاثير وصف الركنية في
التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم
الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة
اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات
الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان
الثلاثة راجعة الى قوة التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر
الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال
شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان
تقرير النوعين الاخرين فيه وقال المصرح اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف
او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل وقوة الثبات ح يستلزم كثرة شهادة الاصل

[illegible]

[illegible]

الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه فى جنس الحكم فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم
من وجه ولذا قال هو قريب من الثانى **قوله** الرابع العكس معنى الطرد فى العلة انه كلما وجدت العلة
وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما فى الحد والمحدود وهذا اصطلاح
متعارف والمصرح بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل
انسان ضاحك بالعكس اى كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما
وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفى لقولنا كلما وجد الوصف
وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا **قوله** مبيع عين اى متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعيين المبيع
والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض فى بيع الدرهم بالدرهم
وفى السلم لئلا يلزم بيع الكالى بالكالى لان الاصل فى الصرف هو النقود وهى لا تتعين فى العقود فكان
دينا بدين وفى السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين
المبيع فى الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم فى الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغى
ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفى عند التجار فادير الحكم مع
ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل
المبيع فى السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما
ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله فينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون معينا يشترط قبض
بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع من الطرفين لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا
كل بيع لا يتعين فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض فى الجملة ثم اختلفوا فى ان التقابض شرط صحة العقد
او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد رح ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا
للعقد كالشهود فى النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن ههنا
المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل
القبض الواقع فيه واقعا فى حالة العقد حكما كذا فى المحيط **قوله** مسئلة التعارض كما يقع بين الادلة

[illegible]

فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب في ذات الابن قلت فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة الامساك فان الاول بحسب الاجزاء موافق في محل الشارع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والا فكما ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة قوله وذكر والاي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة لصنعة في المغصوب خياطة او صياغة او طبخ بحيث تزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال حد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه لمالكه من حيث الهدم صورة وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار ملكا ينبغى ان لفعل الغاصب خلاف وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث قوله فصل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة و[illegible]كور منها ههنا اربعة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن لكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدة والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس لمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان تكثر الاوصاف او تكثر محال الوصف او يقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رح يقدم الخاص على العام وللقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير او الملائمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او اسلم لا يخفى ان في قوله على ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحد الا جزء له

قوله لما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا تبعا للدليل لا بما هو مستقل
بالتاثير اذ تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه
بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيثبت قطعا الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود
الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف
يتقوى به وهو كونه موافقا لدليل آخر وموجبا لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني
عم احدهما اخ لام بان يتزوج عمه امه فولدت ابنا فعند ابن مسعود رضي الله عنه المال كله للاخ لام لانهما
استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بزيادة من جنسها
اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستقل
بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح
وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثنى عشر سبعة لابن عم واخ
لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس
العمومة بل قريب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تاكد بانضمام الاخوة اليه بمنزلة
وصف الا ترى انه لو اجتمع الاخوة لاب والام لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية قوله لم يبلغ حد الشهرة
تعريض للشهرة ولانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق اولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة والتقارب امر
لابل يكون المشهور احد قسمي المتواتر على ما تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تادت
الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة الا الكثرة بمانية
ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة يوجب القوة كما في الاثقال بخلاف كثرة جزئياته
لما في المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الخبرين فقد
سبق انه ليس من قبيل الترجيح قوله ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة
ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد
القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل

قوله وعلى هذا اعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه [illegible]
لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع فيها على عدم ترجيحه بكثرة العلة بمعنى
ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما
نصفان فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناية
قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم تعتبر عددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما
في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران
الشفعة لم يرجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء
سهمهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون
النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رح اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب
الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك من منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب
ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان
تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على
الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء
من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد **قوله** باب الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث
يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة
بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فيخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او
في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني
المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة
فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة
عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ
الى غير ذلك ولا نعني ان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن
من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها
وهو طريق وصولها الينا من تواتر وشهرة او آحاد ويدخل في ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث
عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى
الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري والمسلم والبغوي
والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشرعا وباقسامه

* ولكن ينقسم بقدر الملك لان الشفعة [illegible]

[illegible]

وباقسامه من الخاص والعام وغيرها الثالث وجوه القياس بشرائطها واقسامها واحكامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان اولى ذكر الاجماع ايضا اذ لابد من معرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا او علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق الوصول اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ولا يمكن الان سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هو في حق المجتهد المطلق الذي يجتهد في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لابد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا للنص او الاجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون والثاني اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في مسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة الا بعد الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصابه اجران ولمن اخطا اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها وخفائها فلذا كان المخطي معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف **قوله** لصم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك ولو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان هذا ليس في وسعه لغموض طريقه وخفائه وليه فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا [illegible] الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من احتاج الى الكعبة واللازم باطل لانه لا يجب اعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ويحرم على عمرو كما عند اختلاف الرسل ان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما بحكم

٣٣٩

[illegible]

ان يكون الشئ واجبا على المجتهد وعلى من التزم تقليده وغير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق والى اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشئ فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية ويلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد ولا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المعتبر بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ من كل مسئلة اجتهادية ما يتحد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد ولتساوي ما ينال بنهاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوي الباذل كل جهده في الطلب والمبتلي بعذر بادنى تامل وعلى هذا لا يرد الاعتراض قوله ولنا احتج اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان عليه السلام حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث لينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان ثم يرد كل الى صاحبه فلو كان حكم داود عليه السلام باجتهاد دون الوحي لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه لم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم ثم تقريرهم عليه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطا من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق بالفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا وهي وان كانت من قبيل الآحاد فالا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما يثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر لان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا

ثبت بالقياس وبغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده
جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او
صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا
فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين
المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة وداع لهم
الى الحق بصريح النصوص ومعناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ان
ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد
اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مذهب
معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده لم يستقر عمله على شيء
منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد
وكذا المقلد اذا صار مجتهدا **قوله** والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع
وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق
نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف يقتضيه الاجر ووجوب
العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي
في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله كما اذا قام
نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان
كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد
غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو [illegible]
قوله يدل على مذهبنا ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام
عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة **قوله** وهو وجه الله تعالى اي المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى
وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة **قوله** وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل
مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تتخلف المطالب والاحكام
مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم
في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان
خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال انه لا دلالة في ايتائه الحكم
والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرها
في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي صلى الله عليه وسلم قد اوتي علما وحكما في الجملة

[illegible]

قوله تنصيف اجر المخطئ في الاجتهاد لقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد بل المخطئ ابتداء وانتهاء [illegible]
فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان ثوابه نفسه كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا
ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر قوله اما قوله تعالى القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء
وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطأ فله حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل
الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية اي لولا كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر ان يحل لهم
الغنائم وان لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد والخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان
صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق
على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل
وقد رخص النبي عليه السلام في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب
العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد وهذا
تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما كان لوجود سبق
الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع
العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا
ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ
المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان
مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب
بل يضلل ويكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية
الصانع وعدمها فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اراد له يوجب تكفير المخالف
كمسئلة خلق القران ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقيقة كل من القولين
قوله القسم الثاني من الكتاب لما وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحكم
فرتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم عليه ومباحث المحكوم به وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية
ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته مضاف الى المكلف عبارة عن فعله فيصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب
الاول اختراع تقسيم حاصر ضابط لما يعرف من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات
مفيد التكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى
العزيمة والرخصة ومنها ما ليس دائرا بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانا القي اليك
محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم متعلق بشيء بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل
المكلف او اثر له فان كان اثرا له فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبار الدليل اما المقاصد الدنيوية او المقاصد

الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى
لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك والترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى
فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب
والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان
تكون اولى وهو معنى الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشيء
بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان هو مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان
توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة قوله وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب
الى الله تعالى قلت الحاكم في المسألة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب في الحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم
حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو محذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة
واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه وبه طرفي الحكم
على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع عليه الخطاب وبالمحكوم ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا
وفيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم يتعلق كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط وغير
ذلك واما فيما هو اثر فعل المكلف كملك الرقبة والمتعة والمنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل
اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي
كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فلا نسلم ان الصحة كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع
التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على
انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان ليس
الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى
الثابت بخطابه على ان حمل الصحيح الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء او يكون مشعرا بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مقصود
حكمت بكذا الا الخطاب والاثر الخطاب فحمل هذا ينبغي ان يحمل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فيما يتعلق بفعل المكلف
من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فيخص جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح فالاولى
ان يحقق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك
والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله والا اي ان لم يكن صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه المنافع و
المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب
على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد باعتبار الاول لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ
الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصد الدنيوي او الاخروي اعتباره في الحكم على حكم داعية اغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من
البين ان صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي

[illegible marginal notes]

اعتبار اوليا ليس حاصرا اذ التراخي بين النفي والاثبات بل بحسب القطع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا مقتضاها الخروج
فيحصل بادائها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما يجيء من ذكره في بحث العوارض فالكلام هٰهنا في فعل المكلف غير
قوله وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك
المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء
عليها فمرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم الايصال اليه
من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق الحكم على الصحة
والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة
الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه
حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بالفعل
وتعلق البطلان والفساد وبذلك بعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين
شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل وفي كلام الصحة
والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا لا باصله ولا بوصفه
والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما اجتمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم
والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل
ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية التصرف كبيع الصبي و
المجنون وقد يطلق الباطل على الفاسد وعند الشافعي رح الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا مشاحة
لا يحتاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة للفساد بل اعم
منه لان الصلاة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل فاقد الاثر
الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والفاسد قوله فالفعل رمز
اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف لا الحكم الذي بمعنى الخطاب فان الايجاب والتحريم ونحوهما الذي
بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات وعلم منه تقسيم الحكم وكذا يعلم منه تعريف الفرض
والحرام ونحو ذلك تعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها بمعنى اولوية الفعل او الترك او لا اولوية عند الشارع بالنص عليه او على دليله
وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما
في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك
فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون
التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون
الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطء الثابتة بالطلاق

قلت هي ايضا من صفات الله الافتتاح والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي
اعني الذي يبني على اعذار العباد ايضا متصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي
قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا واعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم
اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر
وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان
رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب
تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه
للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب
الثواب والعقاب على الله تعالى قوله والشافعي رحمه الله تعالى عنه لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي رح في تفاوت
مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فان
جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان
منقولان من معنيهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح
فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة هو التقدير والوجوب
السقوط فالفرض علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن لا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا
علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا
علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما
مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي
شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك يسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو
ذلك والى هذا اشار بقوله قد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب ايضا يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى
ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق
السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا
يحمل عند الشافعي رح وكثير من اصحاب ابي حنيفة رح على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام
يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة
المطلقة وهذه سنة مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة الحديث فانه لا يخلو من قرينة صارفة عن
التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن
ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف كالطاعة ينصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله وقد يراد بها
ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة

[illegible]

٣٤٥

[illegible]

قوله والنفل مثاب فاعله اي يستحق الثواب لا يلزم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه وارد على صوم المسافر والزيادة على [illegible]
في قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يلزم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت
نفلا فالقليلة فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله فاقرؤا ما تيسر كان فلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسد يجب القضاء ويعاقب
على تركها كذا ذكره ابو اليسر والنفس ومن شمس الائمة لانها صارت طريقة معمولة في الدين وسيرة النبي بخلاف النفل قوله ويسمى النفل
لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يجب القضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يات
بعد تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعد الضيافة [illegible]
مخير فيما لم يات فلا تركه تحقيقا لمعنى التخيير ويلزم بطلان المودى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا للعمل قصدا كمن سعى على زرع
نفسه زرع الغير بالخير فانه لا يجعل اتلافا وجواب منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا يلزم النفل بالشروع فيجب المضي فيه
ويعاقب على تركه بوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال لما ودى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان لان المؤدي
امر مباح له وهو ترك الفعل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه مائع لغيره ولا شك ان البطلان انما يلزم النفل
انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لا يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعل الذي هو سقى
ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالاتلاف حرام ولا طريق الى صيانة
المودى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة تمامها بتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة
وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين
كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان فوات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر [illegible]
بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انضمام
الجزء الثاني عبادة والبقاء والجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على صحة الاجزاء الباقية هو
بقاء صحة المودى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المودى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في
الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول في نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء [illegible]
ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المودى عبادة قلنا الموت منه لا مبطل فحصل العبادة كانها
القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلالة على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المودى يقتضي لزوم الباقي لكن البقاء في
نقل المخير فيه يقتضي جواز ابطال المودى فيتعارضان فلا يجب قلنا الترجيح بالمودى اولى من العكس لان صيانة المودى اولى من [illegible]
في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المودى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما
وهو غير المودى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون اولى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المودى ثم
ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتدائه ووجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة [illegible]
لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة [illegible] وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى قوله الحرام يطلق على
والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك كثير من المحققين على انه من باب اطلاق اسم المحل على الحال يعني الغير المنهي عنه

[illegible marginal notes]

٣٤٦

حذف المضاف اي حرام اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصد الاظهر على تعيين المحذوف لان
الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصد الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن
وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف
منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب
هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا
للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار محقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين
عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان نهيا اقوى
اذا كان [illegible] ولما لاح على هذا الكلام آثار الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون
الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان تحسنه كحرمة الميتة والخمر
دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك
المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست
لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج
عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا
من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح
للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك
من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف
المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه
ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسأل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية
مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان ثم ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل المكلف لا صفة محل الفعل لكن
متى ثبت الحل والحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبب الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت
الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك قوله وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يتعلق به
عقاب اصلا لكن [illegible] تاركه [illegible] ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك
الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم تنل
شفاعتي وعند محمد رح ان المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني عنده وتركه ان ثبت
ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزوم الاتيان به ان ثبت بدليل قطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا قوله
واما الثاني من [illegible] بالغير فلا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة كحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان [illegible]
حكم [illegible] واما [illegible] المكره رخصة لانها غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب

وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي ولا محال لتغاير الاعتبارات لان الرخصة ليست حكما اصليا لشيء
الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة وتحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به
هو يخالف صراح القوم وانما وقع فيه اختراع التقسيم الحاصر فيهما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود آخر وهي تبتني ان التغير فيها لك في مفهومه
اولها فيه مشكل في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه
وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طرأ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخا
لتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد
وهو ما استبيح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب
والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب
الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم قوله هي اما فرض فحصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يخرج قبل ورود الرخصة
بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما
ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا ولا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد واما
الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهية لكان الطرف المقابل في الصحة وجوبا او ندبا وهو الاصل لا ابتناء على اعذار العباد
اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في
مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق بالرخصة او مساويا له ليكون مباحا
لا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر اذ لا نسلم انا لا نسلم ان العزيمة لو كانت
اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذا العذر قد يكون سببا للايجاب كالاكل عند خوف تلف النفس واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
العزيمة لو كانت حرمة او كراهية لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه جائز مباح
عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب والندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار
وندب افطار المريض عند بعض الاعذار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو
ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تأويل لا ضرورة اليه
ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة فلا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه حرمة بل لا يتم
الحرمة من بين الاحكام ثم الحق ان العزيمة يشمل الاحكام على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والحرام والمكروه
وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها قوله اما الاول فلانه [illegible] قيام
المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر باختصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويرمز الى انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال
المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالمحرم
التحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب وغيره كما ان المراد بالفرض والواجب فيما تقدم
فرض او واجب او سنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة فليتم توجيه

يرجع الى العزيمة * او واجبا [illegible]
او نفل [illegible] الرخصة [illegible]
[illegible] وقد كان من الجائز [illegible] في المجازية
من الآخر [illegible] رخصة حقيقة
[illegible] اسم الرخصة [illegible]
من الآخر [illegible] حقيقة الرخصة
[illegible] رخصة من ان [illegible]

٣٤٨

[illegible] قيام المحرم [illegible]
[illegible] كلمة الكفر [illegible]
[illegible] الكفر [illegible]

[illegible]

يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق انها قد تكون سنة او نفلا لما اذا كان الحكم الاصلي في الصلوة نفلا او سنة كونها سنة او نفلا قائم حتى حالة لم تبق تلك الصلوة معها سنة او نفلا لحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة لكن حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان فحينئذ لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين هما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحمل بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها ويدوم بدوامها قوله لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله حسبة اي طلبا للثواب باسم من الاجتناب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى لما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد عم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فما تقول في فقال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فما تقول في فقال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله عليه السلام فقال ما تقول في فقال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له قوله وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم هو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت لا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات او فيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل النفس في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رح وقيده صاحب الكشف بالحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح لمعنى انه مساو للصوم واعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على التساوي بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من اعتبر اختلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم ✝ ✝

[illegible]

٣٤٩ [illegible]

[illegible]

ح ملكه في الجملة لسلامة العباد مستقيم على الطاعة فيوجبه قوله من الامر هو التقبل الذي يامر صاحبه اي يحبس من الملك حتى يجيل منه لتقبل الكفيم

[illegible] الا بقتل النفس في صحة التوبة ولذا الاغلال تمثيل لما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كتعيين الحكم بالقصاص عمدا كان المقتل

او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السابقة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا

ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا تشابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بها الا على

فلانه كان مشروعا غير انه [illegible] اما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخر فان الرخصة فيما بقيت مشروعة في الجملة [illegible]

الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت ففي القسم الثاني

الرخصة سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخي لعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب

في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا

اصلا فان كان ملاقي المجازية لبعده عن الحقيقة قوله كقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص

في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في الجملة كانت

تشبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل في البيع ان يلاقي عينه لتحقق القدرة على التسليم ولان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس

عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان ان كون السلم حكما غير اصلي يتحقق كونه رخصة ولما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما

يكون للعجز عن التعيين والا لباعه مساومة من غير وكس في الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح

والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء المهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في

اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناول حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وهو مثل قوله تعالى خلق لكم ما في

الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله تعالى

الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرم

عليكم كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون شرعا يعني ان ما في ما اضطررتم اليه مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم

عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل الى

حكم التحريم لان التفصيل للاحكام لا الاجناس عن عدم البيان لا يقتضي ان يكون اجراء كلمة الكفر اليه مباحا لقوله تعالى الا من اكره

وقلبه مطمئن [illegible] لانا نقول هو استثناء من لزوم الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفي الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان

في ذكر المغفرة [illegible] مشعر بان الحرمة باقية وان النفي هو الاثم المؤاخذة

[illegible] من تناول [illegible] اذ يعسر على المضطر [illegible]

قدر الاباحة فاما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك

عند فوات النفس اي البنية الانسانية [illegible] القوى [illegible] تركيبها وان كانت

النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس

عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث واذا خاف بالامتناع فوات النفس

[illegible]

لم يستقم مباينة البعض لفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض كانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من الروح والبدن وبفوتهما مفارقة الروح واختلال تركيب البدن قوله روي عن عمر هو الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوا بها كما يقال اقبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما اقصر الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر ونحوه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه سأل لكون العمل اتفاقا على خلافه ثم اجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه فهم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط ولو لم يرض به لما بان حتى جعل سؤال عمر رضي الله عنه دليلا على ان التعليق بالشرط يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط ولو كان الاصل عدمه لفهمه ولم يسأله وهو مما يجوز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا الاستدلال بالآية ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الآية فان الغالب من احوال المسافر في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ الا ان التقييد بالشرط لغو فان نفي آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الآية في قصر اجزاء الصلوة قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله بما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الصدقة تحتمل التمليك ممن عليه الدين قوله ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد الماذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال لله علي صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة ووفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين التسبيح الاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل بالاداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون في الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين اكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض قوله على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور.

[illegible]

٣٥٢

في وجه بيان الانحصار انما هو بمجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يكون الخ علية لجواز التعلق بجوهر شئ المانعية كتعلق
النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشئ بما هو داخل فيه لا بمعنى التفسير بما يقوم به الشئ لانه تفسير بالاخص مع انه يصدق على المحل الذي
يقوم بالحال كالجوهر للعرض قوله وقد تشنع بعض الناس في هذا التقسيم بحسب اللغة لان مختار ركن انه بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن
ما يدخل في الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا عنه وجه التفصي عنه انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفي الشئ بانتفائه
بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء
اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية
كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب من الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل
عن الشافعي رح فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة
حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك باليد للانسان لعضاده ليس بسديد لان المجموع المتشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا
شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر والتحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس
جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد
ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان الحقيقة المركب المتشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان
بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشئ بحيث يصير بمنزلة الجزء فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الركن او
لفظ الزائد مجاز والاول اوفق لكلام القوم قوله واما العلة فقد سبق ان العلة هي الامر الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر
بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام عاد لو انى في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة
وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموا
بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمي وعتق بالشرى
وهلك بالجرح وهذا ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح
وترك المصرح تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق هو الاضافة بلا واسطة لا انها في ثبوت الواسطة في الواقع
فانه يقال هلك بالجرح مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة
لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لانه لا يحصل
اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطة فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب
من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رح التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى
والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما
كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام والآخر لا مقابلة لها اسقطها المص عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط
وجه في الشبه كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة وتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه
ولا مرتبة عليه فاما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكره في باب تقسيم الشروط وهو كالشرط الذي يشبه العلل قوله هي مقارنة لا نزاع

في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان
كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على
ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه
وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين العقلية والشرعية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر كلام الامامين ابي اليسر وفخر
الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قد قال بعض الفقهاء
حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها
بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم
عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان اذ لو جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل
معها لزم وجود المعلول بدون العلة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل
قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها البعدية
الزمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد البعدية الذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط
الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل
العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور
حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى
الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت
بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون
علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا
ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم تخصيص العلة اي تخلف
الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود
والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة
حكما فكيف يقع فيها النزاع **قوله** ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى تتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة
بينهما فالدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب هو ذلك لانه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي
او يمضي مدة الخيار او يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب
حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان الاجرة معدوم فان قلت فلم لا يجوز ان تكون العلة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة
قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالمثمن والثمن **قوله** لكنها
اي الاجارة تشبه الاسباب هذا استدراك من كونها علة والمعنى مشابهة العلة بالسبب على ان تخلل بين العلة والحكم زمان ولا
يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة

من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب القبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه
ليس ههنا تخلل زمان و اما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه تراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل
يكون الموجود علة يضاف اليه الحكم اذ الوصف تابع فلا يعدم الاصل بعدمه من حيث ان الحكم موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف
طريقا الى الوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على الواسطة هي الوصف فيكون علة تشبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ما ذكره فخر الاسلام من ان
الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه شبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر فخر الاسلام في جميع الامثلة
السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية
الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي
الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة حقيقية محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب
وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر
كلام المص يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة
رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال اذ لم يكن فيه
احالة الى المستقبل و يلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك
او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق تلك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها منعقدة من
حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة قوله وكذا كل ايجاب
يصرح بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا الاضافة الحكم اليه تاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان
الاضافة التقديرية كما في الاجارة يوجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان
الايجاب قوله وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم
حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لا انها سبب
ما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب هذا معنى قوله ولو لم يكن الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير شبه
بالاسباب ليس النصاب سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي
لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس النماء علة العلة
بمنزلة شري القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة
وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول والاختيار ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار
ونحو ذلك هذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فيثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة
حقيقية مستقلة ولا العلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مساواة الفقير
بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل
الحول وانتفى بهذا القول هو ضمان ان للنماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان

وكذا ايجاب الطلاق مضافا [illegible] فانه علة [illegible] ٣٥٢ [illegible] لا حكما لتشبيه الاسباب [illegible] وكذا النصاب [illegible]

فان الدلالة سبب حقيقي لا شبه العلة اصلي فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة
العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا
الخ وانما قال شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقة لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا
كما في علة العلة فان حقيقة العلة في الملك لا يوجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان
الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة
بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه العلة كما انتفى عنه كونه سببا
حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال آه وههنا بحث وهو ان كون النصاب
علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجيء فلا معنى لنفي ذلك الاحتراز عنه بالشرطية الثانية
اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال
لا يقال انما نفي ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن ما تراخى عنه الحكم حتى يكون علة بها ومعنى لا حكما على ما هو
المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسط الشرط لما استد او كما في الرمي والهلاك
وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب لا ترى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث
به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان شبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا
يوجب تأكيدا لانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير
المصنف هذا الكلام الى ما ترى ثم لنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف
وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به في البيع التراخي انما هو الى حجر وزوال المانع لا الى الوصف فان قلت
قول المصنف في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب
نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين تلازم التساوي على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر قوله حتى يوجب صحة الادا
يعني لكون النصاب علة العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب
لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلية في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى
زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول هذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف
يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير

لاحكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك وتراخي الحكم الى وصف
اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك وتراخي الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت وتراخي الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية مشهود
الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود وعند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما رحمهما الله
ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشري القريب فانه علة للملك وهو المعتق فالعلة
في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شري القريب
فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام رح فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك
في غيره وذهب المصنف رح الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم
بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة
وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في شري القريب قوله واما ما له شبهة بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما
اسما ومعنى هذا هو العلة معنى لوجود التاثير بجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد
الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي رح سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء
الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في
اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة
العلية فتثبت به ربوا النسيئة لان له شبهة الفضل لما في النقدين من المزية فلا يجوز ان يسلم الحنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين
فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم يدا بيد قوله واما معنى وحكما يعني اذا كانت للعلة ذات او صفتين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما
لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون الواسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة والملك فان لكل منهما نوع تاثير
في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى
وحكما ويبقى للاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم
الى الملك وثبوته به امر شائع في عبارة القوم ولفظ المصنف رح صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير
بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول
انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة ما يكون علة اسما
لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي رح وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق
وانما الموضوع له ملك القرابة وشري القريب قوله حتى لا يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك وان الشرى فكيف يصح هذا
التفريع قلت الشري علة الملك علة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشري نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا
اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول قوله ليضمن اي لو اشترى رجلان قريبا لاحدهما فان مشتري الاجنبي لا يضمن لشريكه القريب بعده
ضمن القريب لنصيب الاجنبي بالاتفاق ... لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشري وان اشترياه معا

فعند ابي يوسف ومحمد رح ايضا يضمن سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة رح الضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه

حيث جعل القريب شريكا له في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا

فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا تم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان

الرضى امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشرى اي فلما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار

كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا قوله حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول

النسب فادعى احدهما انه ابنه عتق نصيبه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو المعتق ولو كانت

القرابة معلومة قبل الشرى لم يضمن لان القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضي الاخر بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رح

وقد يضمن بصورة الشرى معا حتى لو اشترى الاجنبي ولا ضمن مدعي القرابة لعدم الرضى قوله وان تأخر القرابة يعني اذا ورثا

عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه ابنه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه لو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان

الملك بالارث ليس سببا من صنعه ويمكن ان يتصور تاخير القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى

حكمه قوله واما اقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدم والدليل هو الذي يحصل

من العلم به العلم بالشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس تعليق الطلاق كما لو ان طلع

عليه الا باخبارها بمنزلة التخيير وهو يقتصر على المجلس قوله الطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح

المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد

فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه

قوله استحداث الملك يعني ان الشرع في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها

الى ان تنتهي [illegible] ما يكون مقاما وهو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المياه واشتباه الانساب الا انه امر

خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من

جهته وذلك يمكنه من الوطي المودي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء

وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي

البائع والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث

ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها من

ايه فلو حل الوطي للثاني بنفس الملك لادى الى التخالط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار

سبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة قوله كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس

والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة

حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة والامة قوله لما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة

معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيها والاحكام يدل على ثبوتها اما الاول فلان الجزء الاول من العلة

ح يضمن بدء

القرابة ولو كانت القرابة [illegible]

[illegible]

٣٥٥

لا يضاف الحكم اليه لا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة
فالرابعة شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف
الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود
المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه لا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف بجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم
كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط **قوله**
واما السبب فهو لغة ما يتصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام
اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت
الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى
العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولا يخفى
ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى
العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب مجازا ومنه
السبب الذي فيه شبهة العلل **قوله** فاعلم انه اعتراض بين ما وجوابه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما
لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه
العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق الوصول اليه
والعلة هو وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل
لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص كالشهادة بوجوب
القصاص فانها ما لم توضع ولم يؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر
للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء
القصاص قبل الشهادة فتصلح لايجاب ضمان المحل دون الجزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء
المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي بتمكينه الولي القصاص
على ما هو عند الشافعي حيث يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وقد علمنا من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل
بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان
بنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي وتاكد والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة

علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص قولنا في بعض نسخ الشرح فالسبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج امرأة وليها او وكيلها على شرط انها حرة فاذا هي امة لا يضمن الوكيل او الولي للمزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية ووصف الحرية فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون لشارط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب الضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجبه فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام المحدث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك قوله وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتل فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بما بعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا لبقي مدة بقائه فيها فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجناة بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد يجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا بها بغير قياس استحسانا لغلبة السعاة قوله فجابه [illegible] بالضرب باليد والسكين قوله كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ لا يفضي اليه لان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم الشارح لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده اوضح ثم تسميته هذه الصيغ سببا مجازيا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة

[illegible]

٣٥٩

اليها الاتصال بها بمنزلة البيع المملكة ذلك ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقد
علة حقيقة بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة ليست
اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة
لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في مبحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة
السببية الافضاء وعدم التاثير فلما انقسم جعل مجاز العدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى
العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون
طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي يتحقق فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية
ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا والذي هذا القسم مجازا بالنظر الى الوضع
اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه
لانه في الحال لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد بالسبب الحقيقة والاولى ان يقال العلاقة هي
مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم ولو بعد حين قوله ثم عند الفقهاء المجاز اي المعلق بالشرط الذي سميناه
سببا مجازا له شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وثمرة الخلاف تظهر في مسألة
ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال
ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا عنه ما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لا ان
التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه
حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلة فلا بد ان يكون الجزاء غالب
الوجود ومتحققة عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على محافظة البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه
بالملك كما قال ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه
بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك علمه عند وقوع الشرط وفوات الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط
الملك حال التعليق لترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم استصحاب ولان الاصل في الثابت بقاؤه
فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب المعهود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على غلبة

ودليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا
لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان
تزوجتك فانت طالق حتى تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما
دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه
على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر في اليمين بغير الله تعالى مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق ونحوه كما ان اليمين بالله تعالى يصير
مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل والمنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوت البر اذ للضمان
شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن
القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح بدونه والاحكام قبل الغصب لان البر في التعليق انما وجب بخوف لزوم
الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم من عرضية
الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم من عرضية الوجود سببية ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء
من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا تثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ولا يمتنع ذلك في غير المحل
فيبطل التعليق بزوال الحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام
المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيها اذا فات المحل قلت انما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في
الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن وجوده فلا جهة للبطلان في طريقة البزدوية انه انما يشترط بقاء الملك لبقاء
التعليق كما يشترط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين ابتداء وبقاء
فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في
هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا الثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين كما اذا فات الشرط
بان جعل الدار بستانا او حماما واليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها بها تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ولو نقض
هذا الطريق بانه اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه وابي يوسف رحمه
ولو تعين طلقات هذا الملك لم تقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولهذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان
المعلق بالشرط تطليقات ذلك الملك فقط واما الجواب عن استدلال زفر رحمه فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب يلزم منه شبهة
الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال فيكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى
ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى
اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل
العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء
شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا تثبت
حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل الظهار هو المرأة لان علة المنع عن الوطي

وذكر في الاربعين هو قائم لم يتجدد ولان محله ليس في الطلاق بل الحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوصول الحلال الى وقت
التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة قوله اعلم
ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم والبيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال
والمصرح لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والشرط ونحو ذلك وردوا هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل
القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم انه لا عبرة بالاسباب اصلا وان الاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة
والعلم هنا انما حصل بهذه الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيفت الى الاسباب لزم توارد العلل
المستقلة على معلول واحد والثاني لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في
العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف
اداء الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب الجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه [illegible]
بايجاب الاحكام الا انه تضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى بجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا به
الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا
للحد الى غير ذلك الى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر قوله فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى اي التصديق
والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما وردت به النقل وتشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض
مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى لانه نسب الى سبب ظاهر
تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعد ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي
هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك لان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه
واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن الكمالات وينفي جميع النقصانات لا القائل لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فيه ثم ما كان
القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان
بالله تعالى الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى
كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال
بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا واتمها وادومها فان كل احد شاهد بنفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل من هو
من اهل الايمان فلهذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر وان ال
اذ الكلام في الصبي العاقل فهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان
محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا لانه غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال
كما اذا اقر وكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند
المشائخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشائخ او وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه
وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يثبت بالخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك

واعلم ان لكل من الاحكام سببا [illegible] في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم [illegible] الآفاق والانفس [illegible] صح ايمان الصبي [illegible]

كذلك بل انما يبتني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المودي كما في جمعة المسافر قوله والصلوة اي سبب الوجوب للصلوة
هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المتقدم ولبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت قوله وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة
ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف
الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره
الشارع بالنصاب الا ان كمال الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار
النماء شرطا للوجوب للاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المودي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة
التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده
تجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون
تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرار الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان
هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر
اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان مفيقا في الليل
ثم افاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت
الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم بمعنى ان
الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد
بالانتقاض بطريان ما يفسده فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعد الشهر فقد مر في باب الامر
قوله عن ما لا انتزاع الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء
فهي بحكم الاستقراء اما ان تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله واخرج عن ارضه ويكون للدلالة على ان ما يجب
على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي
الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون هذا باطل لان العبد لا يملك
شيئا فلا يكلف بوجوب ما لي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن تحل له فلا يجب عليه بل يصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا اخراج
على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب بهذه الصدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة
والمولى ينوب عنه لكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار
عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وكذا القول في الصبي واما الكافر فخارج عنه لانه ليس
من اهل القرب قوله بخلاف تضاعف الوجوب فانه حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد
لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه شبيه
بالسبب في احتياج الحكم اليه والجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب
بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر فانه تكرر الواجب بتكرر الوقت

والصلوة الوقت [illegible]
والزكوة ملك [illegible] النصاب
[illegible] للزكوة [illegible] الوجوب
[illegible] على سببيته [illegible] الحول
[illegible] النماء [illegible]
[illegible] المال [illegible] رمضان
[illegible] الصوم [illegible]
[illegible] القول عليه السلام [illegible]
[illegible] الانتزاع [illegible]
[illegible]
[illegible] العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب
على العبد والصبي والفقير والكافر [illegible] الاول
[illegible] تضاعف الوجوب [illegible] الراس
[illegible] الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب
[illegible] جواب سوال [illegible] الاضافة [illegible]
[illegible] على سببية [illegible]
فاجاب بان الصدقة [illegible] الراس
ايضا [illegible]
[illegible] على سببية الراس
بالتضاعف [illegible]

نتكرر بتكرر السبب الصلاة لسببية الراس المؤنة والمؤنة تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة وشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده بتجدد
الحاجة قوله فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية
الراس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة قوله والوصف المؤثر يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة
في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة بحث وجوب المؤنة والاصل في وجوب المؤن الراس الذي يلي عليه كما في
العبيد والبهائم ففيه تنبيه انه على اعتبار المؤنة والولاية قوله وللحج اي سبب لوجوب الحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت ولا استطاعة
اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه
اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها
سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج
فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة
للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان العدو نعم حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين الضعفاء الذين هم يستنزلون
النصر على الاعداء ويستمطرون في السنة الشهباء فيكون نفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان
الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير كما في الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما
في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من راس الخطيئات
وهذا يصلح سببا للمذلة والصغار وضرب هو بمنزلة الجزية ولا اختلاف في ان الارض اصل والنماء وصف تبع فيكون باعتبار الاصل
كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض
النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض
وسبب العشر الخارج من الارض قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا
اردتم القيام الى الصلوة وتمثيل هذا يشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على
سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة
الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير
وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصد او لم يقصد وليس
الحدث سببا للطهارة لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس
الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان شرطا للصلوة
لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتاخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا خلف لانا نجيب عن الاول
بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة وشرعيتها
والشرط وجود الطهارة والسبب ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتاخر قوله

[illegible]

قوله اما الحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا
والسرقة والفسق واسباب الكفارات لما فيه من معنى العبادة والعقوبة يكون دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه ايلاق فعل
نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها
جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو
اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجاز قلنا بني الكلام ههنا على السبب المجازي
لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة
بين الحظر والاباحة لا الغموس لانه محظور ووجوبها بفوات البر لان الواجب في اليمين هو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف
عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوت البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر
لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد قوله ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى ببقاء العالم
الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك تقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان
بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور
صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين
الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في
باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور
ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات قوله للاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في
البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية واسبابها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة
كالايجاب والقبول مثلا والحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او
الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات وببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات وباعتبار المدنية وهي العقوبات
وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي رح الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل قوله واعلم لما
كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير واثر وجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام كان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثير
دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لتوهم
الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاق القوم والاشاعة فيه قوله واما الشرط فهو على ما ذكر المصرح اربعة شرط محض وشرط
فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي تسمية ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع
كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو
الثالث كحل قيد العبد الا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار
في التعليق طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها الا ان العلامة عندهم
من اقسام الشرط ولهذا سمي صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلة والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم يتعلق

والحدود والعقوبات ... وقتل
باسباب اليمين ...
والكفارات ... المعاملات
بين الحظر والاباحة ...
البقاء المقدر ...
الشرعية ...
النكاح ...
ان كان ...
[illegible]

[illegible]

ابطال الشهود فقد تقرر بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا ابتناء على الحجة الباطلة الا ان العدالة
الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل اذ لو لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى القيد فلا يضمن الشهود وما ذكر
من ان التعليق يمين المالك يعني التعليقة العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاحكام
الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شخص الدار واقام البينة فقضى القاضي كان علة الملك هي الشراء دون القضاء
ثم ان نسبة الشارح من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق
وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم
بالرجوع فلما كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا
في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يعود الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق
علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة القيد العلة غير صالحة
لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا
مساغ للاضافة الى الحل لتحقق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد
متعلق الوجود والشرط انما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مستمرا لتعرف المالك والشهود قد شهد بالوجود والمعلق عليه
كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لانها تمم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة والشرط
بل نثبت العتق بلا شيء واجيب بان العتق حكمه يعود الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد
فلا بد من الاضافة قوله والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به
فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان عدوان فيما يضاف اليه من صفة
التعدي ولا تعدي في السبب يعني المشي لانه مباح وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير
سقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال ان
ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة
احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي رح انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي قوله بخلاف ما اذا دفع نفسه
في بير العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط قوله واما وضع الحجر يعني
ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون
شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو
ذلك جوابه المنع قوله وهذا اي الشرط الذي في حكم السبب شرطا اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل
الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا فتح الباب
على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا انشق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على
وجه ينفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى العلة ولهذا اي لهذا الجواب وجوب الضمان عند محمد رح في صورة فتح باب القفص

فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع
قوله لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك قوله فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان
وتقريره ان الشرط المحض يتاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ويفضي اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون
متقدما بالاحالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط
فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في
معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب لا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق او
فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب لمنزلة اذا استخدمه فخذ منه ما يقال في بيان تقدم السبب على
صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على
صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا التحقيقي كالشهادة في النكاح و
الطهارة في الصلوة والعقد في التصرفات على ما سبق قوله اي لمحمد رح ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف
اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من
كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المص رح ليس كما ينبغي ولابي حنيفة
رح ولابي يوسف رح انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط
وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فمم كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم ابتعه
فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا
يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد رح بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان
فتح الباب شرط علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا
كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان
ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافتها الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق
الزق قوله فاذا قال الولي تمام عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البير اجيب بان التمسك بالظاهر
انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البير بغير تعمد منه قوله واما شرط
اسما لا حكما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في
الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت احد الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا ولو ابانها فدخلت الدارين او دخلت
احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا
لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت
اليمين لا لبقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى
الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رح ان الشرطين كشيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذا

للسبب فانه يتقدم على صورة العلة وان الشرط انما [illegible]
يعني الاباق الذي هو علة التلف مباشرة [illegible]
اليمين [illegible] فان المحل لما
فلا كان [illegible] ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا
[illegible] على قوله [illegible] وجب الضمان كما في سيلان
مار الزق فان [illegible]
للمار لما انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن
الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال
المرسل [illegible] وقال [illegible] فالقول
قوله اي [illegible]
العلة [illegible] وقطع الاضافة
[illegible]
بخلاف [illegible] اذا علق الطلاق
صاحب [illegible] شرط اسما لا حكما حتى اذا
بالشرطين [illegible] والعكس لطلق
الاول [illegible] ان دخلت
فلا فائدة [illegible] فانت طالق فالباب
هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت الاخرى
فدخلت احدهما [illegible]
تقع الطلاق عندنا ولان الملك شرط عند الثاني
لصحة الجزاء [illegible]
للاول

٣٦٦

وكذا فى الآخر **قوله** واما العلامة فهى على مقتضى تفسير المصرح ما تعلق بالشئ من غير تاثير فيه ولا توقف عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشئ فيباين الشرط والعلة والسبب والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق وجوب او وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافى ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح كذا فى الكشف هو حاصل الاشكال الذى ذكره المصرح واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو فى الشرط التعليقى فاما الحقيقى اعنى ما يتوقف عليه الشئ عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالحصر المتاخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا فى معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه يسمى علامة لمشابهته العلامة فى عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصرح محل نظر اما اولا فان الشرط التعليقى قد يكون متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما فى تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون فى معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذى فى معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط فى البير حفر البير فان ثقله الذى هو العلة قد حصل بعد الشرط اعنى ازالة الاساك عن الارض **قوله** لما كان لى نظر فى كون الاحصان علامة لا شرطا فى معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء فى انه ليس شرطا فى معنى العلة اذ الشرط انما يكون فى معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون فى معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة **قوله** فان قيل مبنى هذا السوال على الرواية المذكورة فى الاسرار وهى ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة فى الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور فى الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم

بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما متضمن بثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى
الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل **قوله** فههنا لا شبهة اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال
مع النساء لان شهادة النساء لا تثبت العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون
اثباته اثبات العقوبة **قوله** فهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل **قوله**
وهو ما ذكر اي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ووقع الكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل
الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه
علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة
المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند ابي حنيفة رح لا يقبل شهادة
القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقها ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا
لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش
القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب
ويكون الولادة علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به
اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه
المسئلة ههنا ان الولادة علامة ثبوت النسب وان جعل شرطا للتعليق فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى
يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق
الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع
الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا
اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيبة وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة
اصلا ووصفا هو كونه مشترطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما
يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان السبب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم
قوله بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين

والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان
يقدم الجلد على العجز لا سيما وان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي رح فان قيل ان قوله تعالى
ثم لم ياتوا باربعة شهداء عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت
زيدا فانت طالق وعبدي حر كان الكلام شرطا للطلاق والعتاق جميعا اشترط الدخول فلو جعل مجرد
الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ثم لم ياتوا علق على فاجلدوا
والاعلى مجموع الجملة الاسمية فانا جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة بما لاح من الدليل
على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة
والتقديم العجز على الجلد ليس يمكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا قوله ولنا يعني لنا ان القذف في نفسه كبيرة موجبة
لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لقوله تعالى ... الفاحشة
ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية
حسبة كان ينبغي ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام
عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان تمكن من احضار الشهود وهو الى
آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم
صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن
احضارهم لغيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق وهو رد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان
العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فلم اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب
المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك لانه ان
اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعد ذلك يبطل رد الشهادة القاذف وصار
مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرا بها الحد كما علم في حد التقادم فاشار
في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رح الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر قوله
باب المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده

في الواقع بحيث يدرك بالحس والعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب
ليدخل فيه مثل التصديق القلبي والنية في العبادات ثم معنى وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي
او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يعتد بوجوده بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي
بانتفائها كالصلاة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف
كالزنا للوجوب الحد واثرا كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك ركن
الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم الماهية حدود شرعي ان وجد جميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها
ذاتية لها بل من حيث انها مكملة ومتممة لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون
الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير سمي فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان
انتفى شيء من الاركان والشرائط سمي باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن كالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق
احدهما على الآخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى
لفظ الباطل وعند الشافعي رح هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح قوله ثم الحكم اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله تعالى
ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل
سواء في الاضافة الى الله تعالى وباعتبار الاضرار والانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي اعتبارا للشارع قوله
اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات
وعبادة فيها معنى المؤونة كصدقة الفطر ومؤونة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤونة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس
الغنائم وذلك الحكم بالاستقراء قوله كل اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع
اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها
على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه فكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده
لا ينافي كونها في نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته
وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة فان هو الايمان في اللغة الا انه قيده باشياء مخصوصة
ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث تنبيها على ان المراد بالايمان معناه اللغوي مع زيادة
الاختصاص في به بمعنى التصديق هو الذي جعله المحققون احد قسمي العلم على ما صرح به [illegible] والسلف بالاذعان
والمعرفة مع ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين
والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب
ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس وتعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء
كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق

حقوق الله تعالى او حقوق
العباد واما اجتماعهما فيوجد الثاني
غالب الحقوق الله تعالى ثمانية
عبادات خالصة كالايمان ونحوه
وكل مشتمل على الاصل والملحق
والزوائد فالايمان اصله التصديق
والملحق به الاقرار ومعنى ان من ترك
مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله
تعالى وعند الناس وعند بعض
علماء [illegible] عند البعض فالايمان
[illegible]
التصديق والاقرار الاخر
الاحكام الشرعية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الايمان الاعمال

بالقلب لم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب
خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار وهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر
حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على
الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام
معارض هو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد دون زوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من ان لا ايمان
بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفرع فالاصل
فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح
وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة
بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد
قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها وهي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير
كالنفقة وجهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك
مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب
في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح قوله ومؤنة فيها عقوبة
لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل هو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة
باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيهما معنى العبادة والعقوبة ولما كان
في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم من اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا
او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح البقاء اي الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم
من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح
ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان
لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في
العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر
واما البقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رح يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل المؤنة ومعنى العبادة
تابع فيسقط القربة في حقه وعند ابي يوسف رح يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة ولا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير
للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع
في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار
في حكم الخراج الذي من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رح ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف
القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطها والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين

تقدر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم ولا يصار اليه مع امكان ما هو الاصل في الكافر وهو
الخراج قوله وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن
فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب كله حق لله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى
الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنائم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس
المعادن الى الواجد عند الحاجة قوله وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة لكونه جزاء
بجناية حيث حرم مع قيام الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع
ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل بنفسه بان يتصل فعله بالمقتول
ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ
لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها
مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع عن شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار
انه شرط في معنى السبب لا العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ العاقل الخاطئ يوصف
بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم قوله
لانها اي الكفارات عند الشافعي ضمان للمتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح
في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء الفعل قيل المراد بالمتلف موجب
الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل العباد كالاستعباد الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان
ضمانه الدية او القصاص واما في غيره فظ قوله وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة وتؤدى بها
بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام من
افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب البعض الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة
فيها غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة
الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان
السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة
ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين
عند اكثر المشائخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لكل
ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب
الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق فيحتمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة بين
ولولا ذلك لكان جزاء وعقوبة محضة والظاهر كما ذكره بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك
بمعروف ونقض للقول الزور فانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوزوا اداءها قبل العود لانها انما تجب

بالظهار

[illegible]

انتهاك للحرمة الثابتة بالظاهر فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المغنية انه
لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان تجعل
سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب لوصل الى الجنة لتصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها
سببا للوصول الى الجنة وهو ممتنع وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان لعبة الجناية على الصوم لما كانت
قوية باعتبار ان شهوة البطن مرغوب للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة
تبعا فان من شرعت نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس لانه
انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل
وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر
فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من
افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المصنف من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال
ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يكمل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل
على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من فطر خطأ بان سبق الماء في حلقه
في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ الكفارة الخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه
ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما
كان ممتنعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور
في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا قوله وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا
بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة
وهي قربة وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام حاصل ما ذكره فخر الاسلام في كفارة
الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ
مثلا وقد اشير الى ذلك فيما سبق قوله كاقامة الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مأمور بها فيها والحكمة
وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف فزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فتسقط بهذه تفريعا
على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه لولا ان المصنف
جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات كلها لتجعله الكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى فتقريره الاول ان كفارة الفطر
تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف
سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل او اجماع وجهة او اكل طعاما فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه
او شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا راى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده
او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء هنا نافذ

[illegible marginal notes]

٣٧٥

[illegible marginal notes]

ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل فزعمه ان قضاء القاضي يرد شهادته حيطا

لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب

القصاص على الولي وعند الشافعي رح يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا قذف

جماعة على مائدة وعلم البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت

سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم

فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار

في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى

بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من له الحق قوله وما اجتمعا اي اجتمع فيه حقا الله وحق العبد وحق الله تعالى

غالب حد القذف فانه زاجر ونفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى

لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض

استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع

في شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد والا انه وجب بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل

فكان حق العبد راجحا فلهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال قوله واما حد قاطع الطريق فخالص

حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة

الفعل وعند الشافعي رح اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد

من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار احد الابوين للصغير خلفا عن اداء انه

صار بتبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا لم يوجد تبعية اهل الدار صار بتبعية الغانمين خلفا ثالثا اذا سبي صبي فان

اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية

الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين

ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن احد الابوين بل عن اداء الصبي بنفسه كابن الميت خلفت عنه في

الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف عنه فيكون الشيء خلفا واصلا ولا يقال

لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه قوله لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء لنص

وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في

تادية الفرائض به وتحقيق ذلك انه جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم

الخلف اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة

بواسطة رفع الحدث بالطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه

هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي رح هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى

الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمها على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد ولا قبل الوقت
فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت حتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر
نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في
الشرع هو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب
للتهاتر حتى كان الاناءان في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رح انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا
وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المصنف رح عن عبارة فخر الاسلام رح حيث جوز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة
على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رح مبني على ان لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان
خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا
مبني على انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اراد بكونه ضروريا ان لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال
الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلفية فقال
ابو حنيفة رح وابو يوسف رح الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا
في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه
السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة
كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معنى الزيادة في الحكم
وترتب الآثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضئ اذا لم
يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح من ان الخلف بدل
عن الرجل في قبول الحدث ورفعه اما اذا وجد المتوضئ ماء وكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته غير صحيحة
فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رح الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن الوضوء
لان الله تعالى امر بالوضوء ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء [illegible] بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد رح
في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر
وان وجد المتوضئ ماء **قوله** وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم
الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان
حصوله لا بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان
مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان ثبوته
في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيقه **قوله** باب المحكوم عليه وهو المكلف
اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معاني كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف فعاله على

[illegible]

ان حصول المطالب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف يعتبر
بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطلوب فهذا يتناول المراتب
الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما
ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم ثم تصرفها في المبادي لحصول المطالب فجعل
تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم
في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيره
على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بجزئية هذه النار
ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية اما تحقيق
المراتب الاربع فهو ان النفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملا في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ
الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع تكملة اياه تأثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات ترتيبها
لاكتساب الكمالات الاربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلية لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة فاذا ادركت الضروريات استعدت بها لحصول النظريات
سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها
متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله
ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال
وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات حصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من
التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس ادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمص جعل الهيولاني استعداد
النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة للتأدي الى المجهولات النظرية واما
جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد متقدم بحسب الوجود على العقل
بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول وكمال لها
كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى
ايضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى
النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن مرتبة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات **قوله** فلعلهم
ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية
لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيتبدأ والضمير في اليه عائدا الى حيث اعني طريق
يتبدأ به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس مع ارتسام
المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله يدرك الحار والبارد والرطب واليابس

ادراك الحواس

وهو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة
في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء في ان المرتسم فيها هو صورة
المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس يرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المطعوم هو ذلك الموجود
الحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه فنهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها
خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس تجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال
وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في آخر
التجويف الاوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكر المصح يدرك بها المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم يتأد اليها من طرق الحواس وان كانت
موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي يدركها
الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب
والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس ونحو ذلك اعني اخذه المدركات
من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة
القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان
الآفة في ذلك المحل يعقبها الآفة في فعل تلك القوة ونقطة ثم في كلام المصح ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها
وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم يختزن ثم يرتسم منه المعاني ثم يحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعده الحافظة
واشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم **قوله** فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياهما من الطرفين ينتزع النفس
الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية يكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا
وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما للمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقرير في
ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان
معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصح وغيره من الشارحين فانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث هو لازم الظرفية مما لم يعهد
في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء بالطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق والمعنى انه لا مجال فيه
لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمعاني من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان
والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى في ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات
والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للعقل يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك
المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يبتدي الى القلب يقبض الملك العلام **قوله** ثم معلومات
النفس [illegible] بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى
العلم به نظريا والا فعمليا لا المعنى انه عمل بل المعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية تفصيل

٣٧٨

ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى كمال للنفس والثانية كمال للنفس مع البدن بتحريك البدن عن الشرور
الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالشر والخير من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات
البدن وملائمات الشهوة والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر
الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهياة لتطويع
القوى مع امرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم
معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من
جانبها وهذا ظاهر والقابلية يستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه
بمنزلة الشمس مع الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل
الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل
استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم قوله ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان
حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان و
نقصانه فكلما كان البدن اعدل واقرب بالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات
اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان العكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها
بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى
بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت
في كثرة العلوم تكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة تكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال
الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لان زيادة الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوت
العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت
البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك بحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت
بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة
والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتتوصل الى المقاصد بمعونتها نظرا الى
الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تلعب بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك من
الادراك قد يعبر عن مصلحة فتحصل الكمالات قوله وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص
محل النزاع ليتاتى النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب لا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام
على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان المبارك وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع
محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي و
سمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع

فی ان العاقل اذا لم یبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده او لعدم وصوله الیه هل یجب علیه بعض الافعال و
یحرم بعضها بمعنی استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء علی مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة
لا اذ لا حکم للعقل و لا تعذیب قبل البعثة وقد سبق تحقیق ذلک قوله قطعا للدور یعنی ان ثبوت الشرع موقوف علی معرفة
الله تعالی وکلامه وبعثة الانبیاء علیهم السلام بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور علی الشرع لزم الدور قوله
وثانیهما معارضة الوهم العقل فان قیل الوهم لا یدرک الا المعانی الجزئیة والعقل لا یدرک الا المعانی الکلیة فکیف المعارضة بینهما
اجیب بان مدرک الکل هو النفس لکنها تدرک الکلیات بالقوة العاقلة والجزئیات بالحواس ومعنی المعارضة انجذاب النفس
الی آلة الوهم دون العقل فیما من حقه ان یستعمل فیه العقل لان الفها بالحس والوهم ومدرکاتهما اکثر قوله فهو ای العقل وحده
غیر کاف فی جمیع ما یحصل به کمال النفس وورد به امر الشارع لما ذکرنا من تطرق الخطاء ولیس المراد ان العقل لا یستقل فی ادراک
شیء واکتساب حکم البتة علی ما هو رای الاشاعرة فی اثبات الحاجة الی المعلم قوله فالصبی العاقل لا یکلف بالایمان
هو الصحیح فذهب کثیر من المشائخ حتی الشیخ ابو منصور الی ان الصبی یجب علیه معرفة الله تعالی لانها بکمال العقل و
البالغ والصبی سواء فی ذلک وانما عذر فی عمل الجوارح لضعف البنیة بخلاف عمل القلب ومعنی ذلک ان کمال العقل
معرف للوجوب والموجب هو الله تعالی بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته کما ان العبد موجد لافعاله
کذا فی الکفایة قوله فان کفرت ای المراهقة تبین عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع کمال العقل والتمکن من
الاستدلال اذا لم یعرف ذلک حقیقة اما اذا تحقق التوجه الی الاستدلال فی الکفر فلا عذر فان قیل اذا انیط
الحکم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم یعتبر بحقیقة السبب فینبغی ان تعذر المراهقة التی کفرت کالمسافر سفرا علم انه
لا مشقة فیه اصلا فانه یبقی الرخص بحالها قلنا ذلک فی الفروع واما فی الاصول لا سیما فی الایمان فیجب اذا وجد
السبب الخفی او دلیله لعظم خطره قوله کذا ای مثل الصبی العاقل البالغ الشاهق فی الجبل اذا لم یبلغه الدعوة فانه لا یکلف
بالایمان بمجرد عقله حتی لو لم یصف ایمانا ولا کفرا او لم یعتقده لم یکن من اهل النار ولو مات من صح ایمانه ولو وصف
الکفر کان من اهل النار للدلالة علی انه وجد زمان التجربة والتمکن من الاستدلال واما اذا لم یعتقد شیئا فان وجد
زمان التجربة والتمکن فلیس بمعذور والا فمعذور ولیس فی تقدیر الزمان دلالة عقلیة او سمعیة بل ذلک فی علم الله
تعالی فان تحقق یعذب والا فلا وهذا مراد ابی حنیفة حیث قال لا عذر لاحد فی الجهل بخالقه بما یری من الآفاق
والانفس اما فی الشرائع فیعذر الی قیام الحجة فان قیل الشاهق لما لم یکلف بالایمان کان ینبغی ان لا یجب دمه
بل یضمن قاتله والجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتی لو اسلم فی دار الحرب ولم یهاجر
الینا فقتل لم یضمن قاتله وکذا الصبی والمجنون اذا قتلا فی دار الحرب قوله فصل ثم الاهلیة یعنی بعد ما ثبت انه لا بد
فی المحکوم علیه من اهلیة للحکم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلیة ضربان احدهما اهلیة الوجوب ای صلاحیته لوجوب
الحقوق المشروعة له وعلیه والثانیة اهلیة الاداء ای صلاحیته لصدور الفعل منه علی وجه یعتد به شرعا والاولی
بالذمة ولما وقع فی کلام البعض ان الذمة امر لا معنی له ولا حاجة الیه فی الشرع وانه من مخترعات الفقهاء

يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته هاول المصرح الرد عليه تحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص تحقيق ذلك ان
الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم عليهم حقوق المسلم في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده
يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين
ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخ في الصور وحيوة
الكل في النفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ عليهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء ليؤمن بالغيب وحاصل كلام
المصرح من الاستدلال بالآيات ان الانسان تميز من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه تكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية
بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما مر
وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بان الامر ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني
على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له وعليه
الحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب وثبت في ذمته
كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا بها جعلوه بمنزلة الظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة
الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يجب بالعهد والمروة ان يكون كذا وكذا وانا على ما ذكر فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع
نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة عنده تحقيق من تسمية
المحل باسم الحال والمقصود واضح **قوله** قال الله تعالى واذ اخذ ربك فذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية
المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم عمل اللزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق
على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد به وصف صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام تحقيق ذلك الى علماء البيان وانا الله
تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذوات
شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فانه المراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه
كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها
فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبتغي ثوابا و
لا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف و
عرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما
جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا
لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير
اهلا لما عليه ليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبني
هذه الاحتمالات على ان للانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تم

بصير الانسان اهلا له وعليه قال الله تعالى
واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
٣٨٤
وكل انسان الزمناه طائره في عنقه

بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير فيما حقوق الله تعالى ١٢

[illegible]

معقولا وان كان من العاقلة **قوله** فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس
ببدني ولا مالي لكونه بمحل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو محل اللسان وذهب فخر الاسلام
الى ان الصبي لو كان ذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا
لم يخل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى
الايمان اما الاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي
يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل
السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو ابا بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما و
ذهب شمس الائمة رح الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى
يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد
وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا **قوله** واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات
المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى
اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن
والانس الا للمعرفة ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء
في حق من علم الله تعالى منه الاختيار واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد يجري النيابة في
المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النائب في النيابة
الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي **قوله** مؤنة محضة كالعشر
والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة
في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وهو ليس بمقصود **قوله** والكاملة اي القدرة الكاملة تكون
بالعقل الكامل اي المقرونة بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة
العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين ساقطة من درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احدهما كما في
الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** فما ثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله
تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبيح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر
محض او متردد بينهما فصارت ستة والاحكام ما مذكورة في المتن **قوله** وهو باطل فيما هو حسن وفيما هو نفع محض يعني ان الايمان

وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالزام العهدة حيث يأثم
بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بالعذر للبلوغ
بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء فصحته نفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في
حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان
الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه
الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي
وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع
انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما في هذه الصورة
قوله الا ترى انهما اي حرمان الميراث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية ثبتتا فيما اذا ثبت
ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ضرر المنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من
المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفي عنه الكفر
وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل
لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو
عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة رح
حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل
المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس لمجرد الارتداد بل للمحاربة وهو ليس من اهلها
كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل
قوله بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد تصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان
ياذن الولي فيندفع قصور رايه بانضمام راي الولي فيلزم قوله ولا مباشرة لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر
اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال شمس الائمة لم الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق
عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده قوله الا القرض اي الا اقتسما ضمن

اذا استقرض

٣٨٦

ای استقراض مال الصبی یجوز للاب دون القاضی واما الاقراض فانما یجوز للقاضی لان الاقراض قطع الملک
عن العین ببدل فی ذمة من هو غیر ملی فی الغالب فیشبه التبرع فلا یملکه الولی واما القاضی فیمکنه ان یطلب ملیا
ویقرضه مال الیتیم ویکون البدل مامون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضی والقدرة علی التحصیل من غیر دعوی
وبینة وهذا معنی کون القاضی قادرا علی استیفائه وفی روایة یجوز للاب ایضا قوله وما کان مترددا ای محتملا
للنفع والضرر کالبیع یحتمل الربح والخسران وکذا الشراء والاجارة والنکاح والمص یحتمل احتمال الضرر باعتبار
خروج البدل عن الملک حتی لو باع الشیء باضعاف قیمته کان ضررا او نفعا ویلزمه ان لا یندفع الضرر بحال فقط
وقد ذکر ان احتمال الضرر یندفع بانضمام رای الولی قوله لانه ای الصبی اهل الحکمة ای حکم ما هو متردد بین النفع
والضرر اذا باشره الولی بنفسه وذلک انه یملک الثمن اذا باع الولی ماله ویملک العین اذا اشتری ماله ویملک الاجرة
اذا آجر عینا له قوله توسیع طریق حصول المقصود حیث یثبت بمباشرة الولی ومباشرة الصبی قوله وعندهما
ای تصرف الصبی باذن الولی فیما یحتمل النفع والضرر عند ابی یوسف ومحمد رحمهما الله انما هو بطریق انه یجعل بمنزلة مباشرة
الولی بنفسه حتی کان الصبی آلة فیقتصر علی ما یقتصر علیه تصرف الولی وعبارة فخر الاسلام ان رای الولی شرط الجواز
وعموم رایه کخصوصه فیجعل کان الولی باشر بنفسه یعنی ان رای الولی شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبی ورایه
فیما اذا تصرف الصبی عام حیث جاوز تصرفه الی تصرف الغیر وفیما اذا باشر بنفسه خاص لا یتجاوزه فیجعل عموم رایه بان
عمل بید الغیر کخصوصه بان یعمل بید نفسه فیصیر کان الولی باشر بنفسه قوله واما وصیته فباطلة جواب سوال لکن
تقریره بوجهین احدهما ان الوصیة نفع محض لانه یحصل بها الثواب فی الآخرة بعد الاستغناء عن المال
بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فیهما تضرر زوال الملک فی الحیوة فعلی هذا التقریر کان ینبغی
ان یذکر بعقیب الحکم بان ما فیه نفع محض یملکه الصبی وثانیهما ان الوصیة مما تردد بین النفع والضرر لانها
اذا کانت فی جهة الخیر لحصول الثواب فی الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذی هو نفع للمورث وعلی هذا
لا یتم جواب المص رح لان غایته بیان التضرر بالوصیة ویلزم منه صحتها باذن الولی ولا روایة فی ذلک بل
طریق الجواب انا لا نم انها تتضمن نفعا یعتد به بل هی ضرر محض والنفع الذی تتضمنه انما وقع باتفاق الحال
وهو انه حال الموت فلا یعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قیمته لم یجز وکما لو طلق امراته المعسرة
الشوهاء لیتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا یخفی ضعفه ویمکن تطبیق جواب المص رح علی التقریر الثانی

بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا اشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ بكمال الاهلية كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله** فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية اذا لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا **قوله** لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من اداء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان بلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا للزوم الحرج في القضاء بتقدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا لتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف هو مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والخلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك ووجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الخلقة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان كالطاري ووجه التفرقة امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فانه في حكم الصغر فلا يجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يحتمل الالحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد في الصلاة يعني ان الامتداد عبارة عن استيعاب الازمنة وليس له حد معين فقدره بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق في جزء من الليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار ليثبت الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر تكرر الواجبات اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوة ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم

تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رح لعدم تكرار جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوة ستا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار الا ان من شرط التيسير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة والفرض وان قلت فضلا عن ان يزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف رح في رواية هشام عنه بقيام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب **قوله** وذلك لا يكون حجرا الا ان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي والمولى وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس كنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح الفعل بنفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى **قوله** واذا اسلمت امراته اذ ذكره بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف المجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي **قوله** ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه دار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو لبعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون **قوله** فانه اي المجنون يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان تحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف الاقوال فانه لا يعتد بها لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي **قوله** ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني

واما الرقيق فانه ليس اهلا للملك **قوله** حكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون
وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امراته
واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امراته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه
بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلافات لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات والعبادات
وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا **قوله** الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى
كمال العقل وهذا استدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما
صحيح حتى صح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى
خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره **قوله** منها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند
العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا
او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب
لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام
فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل
في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه
ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح
فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا تفسد
صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام **قوله**
وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات
الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى
وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها حالة النوم لعدم اخلال النوم
بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج
بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ويستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها كما قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا
لما كان نائما عن الصلوة **قوله** ابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق
والاعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء
ولا يتصف بصدق ولا كذب **قوله** فاذا قرا في صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام ذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض
وفي النوازل ان تكلم النائم تفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة
المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم

واليقظة

وحكمه حكم الصبي
مع العقل [illegible]
المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام [illegible]
[illegible] المجنون [illegible] والصبي [illegible]
اي المجنون يلحقان بالصبي والفرق انهما
النسيان والنوم [illegible]
النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكن لما كان من
[illegible]
فسلام الناسي يكون عذرا ومنها النوم [illegible]
عذر لانه عجز عن الادراكات والحركات الارادية
لما كان عجزا [illegible] اوجب تاخير الخطاب
اوجب تاخير الخطاب [illegible]
[illegible] الحدث والبطل
عليه السلام من نام عن صلوة [illegible]
عبارات [illegible]
[illegible] الصلوة

والتيقظ واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة تفسد الوضوء دون الصلوة حتى
كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال
الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى
كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن
القلب بخار لطيف يتكون من لطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعضاء
السارية في اعضاء الانسان فتسير في كل عضو قوة تليق بها وتتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي
الحواس الظاهرة والباطنة واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن
المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية
واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن
افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض [illegible] العقل كالجنون و[illegible] منه الانبياء عليهم السلام ثم
الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده
الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية وان تعطل القوى
وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان موادها غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه تنبيهه [illegible] الانتباه بخلاف النوم فان
سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما
في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا
انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب
الوقوع **قوله** ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى
ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه
ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في
آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لم يثبت الرق على المسلم
ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا
وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة
القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا وكذا العتق الذي هو نهاية الرق
لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع
تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى
حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر شائعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها
تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متنافيان

٩١ [illegible]

فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما شائعا كما اذا ملك نصف العبد شائعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين **قوله** وكذا الاعتاق
اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم التجزية بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق
الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطلوب به لقيام الحقيقة فعتق مثل كسر تمثيلا لكسر المطاوع ومعناه حصول الاثر بعد تعلق الفعل
المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزي الاعتاق بان يتعلق من المحل
على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد فتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي
الآخر وذهب ابو حنيفة رح الى ان الاعتاق متجز وانه لا يستلزم تجزي العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت العتق في البعض ولا في
الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا يثبت كذلك مع اقتصار المالك على البعض فيتوقف
الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك قصدا اذ لا تصرف للمولى الا في حقه
وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له
اذ الرق انما ثبت جزاء الكفر وانما يبقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال الملك عن البعض
لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا للعتق في البعض من غير ان يثبت العتق
وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من السكة فان قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى
وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في
ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة
حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار
بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فما اثر الاعتاق عند ازالة بعض الملك
اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض لا ابقاءه في ملكه ويصير بواسطة مكاتبه يخرج الى الحرية
بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه
ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة الا في الرد
الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز
والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه
انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي
بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو
باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب التسري بالذكر
ليعلم الحكم في غير ذلك بالطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري
مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك رح **قوله** ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم

لان الرقيق ليس بمملوك في علم هذه الاشياء بل بمنزلة الاجنبي على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من
نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه
اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان
الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رح لا يصح في شيء منهما
وعند ابي يوسف رح يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رح انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال
وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رح ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه
والمال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رح ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال
بناء عليه لان اقراره بالقطع تلاقي حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفي
القطع بعد استهلاكه بخلاف ما اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها **قوله** وينافي يعني الرق
ينبئ عن العجز والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار
الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والسكنى والازدواج والمحبة وتحصين
النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا ازداد النبي عليه السلام الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية
فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن
احتمال الدين حتى لا يطالب الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة او الكسب جميعا فح يتعلق الدين بهما فيستوفى من الرقبة والكسب
بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى
كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما
اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه
متهم في حق المولى لا في حق نفسه اما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت
العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى **قوله** وينصف الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية
على حق النعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف حده القابل للتنصيف كالجلد
بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تنصيفها [illegible] النكاح في حق النساء فينتصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الحيضة الواحدة لا تتنصف
فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف
الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا بجانب الوجود ذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل المعتبر عند الشافعي رح في
تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج اصحابنا على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة
عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفريق الحل الذي صارت المراة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمعنى
كان محل المراة اريد (?) كان محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص

من حل الحر على التناصف فتفويت حل محلية الامة تنصيف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة
عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى تنتقص بطلاق واحد شئ
من المملوكية المتسعة وبطلقتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا
حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية انما تتحقق
بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان
مالكية ثلثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم
تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر
فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتنصيف قد اعتبر مرة حيث ينصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين
بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان
يملك العبد ستة طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو نصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع
تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنتي عشرة قوله ولما كان احد المالكين يريد انه يتفرع على منافاة الرق لمال
الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت
قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رحمه الله يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر
الشافعي رحمه الله جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف
باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رحمه الله
جهة النفسية لانها الاصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو
باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وهو تمامها
بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد
فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتف
فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها شيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد
وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بهذا النقصان ملك الرقبة نقصان شئ من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره
الشرع في اقل ما يستولي به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل
عن ابن مسعود رضي الله عنه انه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان
ينبغي ان ينتقص من قيمته الربع توزيعا على شطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى
من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا
منهما مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري
التنصيف في شئ من احكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا النقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما زعمتم فيجب ان يكون

نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من التنصيف بل من الربع واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت
ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم و
الطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس عنها باعتبار
نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من التنصيف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق
ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالتنصيف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية
ونقصان الرقيق في ذلك اقل من التنصيف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم آخر
فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان
تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد
الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب
ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار
الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما انتقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد اي المعتبر فيه
جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر وزادت عليها ينتقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة
اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء المعتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة
منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية
الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني في حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصنف على
ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس لكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا
فنفس العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها
تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق والمقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للتلف والضمان
الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص
يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضى ديونه منه الا ان المولى اخص الناس به فهو يستوفيه **قوله** وسوابق التصرف يعني ان
الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة وتثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن
فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد كسببه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة
يكون اذنا في الكل فلا يتوقت الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط قال الشافعي ليس
تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف
لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن
اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك
ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان القسم الاول

٣٩٥

اي قضاء ما يجب في ذمته و

من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية للوسيلة لا يوجب عدم اهلية للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل رواياته فى الاخبار والديانات وشهادته فى هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثانى فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشترى شيئا على ان الثمن فى ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا فى ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب فى الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب انه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا فى الذمة بمقابلة اليد كما فى عقد الكتابة مثله فى النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما فى البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف وسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما اوقع الناس الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى فى كسبه وهذا معنى ما ذكر فى الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعنده يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف فى مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف من ان الماذون كالوكيل فى انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعنى ان الملك يقع للمولى مالا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفى بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف ان الماذون كالوكيل فى حال بقاء الاذن فى مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال فى حال البقاء الاذن لانه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال مرض المولى لانه فى حالة صحة المولى ليس

كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل الماذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل
بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من الماذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رحمه الله ولذلك اي ولان المولى خلف
عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك في حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون
يعني يكون للمولى حجر الماذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في
حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيز نفسه **قوله** وهو اي الرقيق معصوم الدم يعني انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له
لصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة يوجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة يوجب مع الاثم
الضمان اي القصاص والدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد
قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعي رحمه الله القياس مبنى على المماثلة والمساواة ومبنى
على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما
استثني من الصوم والصلاة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان
استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وبهذا يخالف نفل الامام فان
استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير
لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى
الى غيره وعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما
واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان الماذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا
للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا
امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى
في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس
هذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب
وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال حجر المولى ووجب الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد
الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال
الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده **قوله** فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كان خطاء واما في العمد فيجب القصاص ويكون
هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب وعوضا في جانب المتلف عليه اعني
المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد
بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفى
من الملك او المنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد ان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الاصل
في الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة

باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس عند ابي يوسف ومحمد رح ليصير اختيار الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يعرف الجاني اليهما كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل **قوله** ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتادية مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله** ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء **قوله** مستندا الى اوله اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام **قوله** وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله **قوله** نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام رح لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استيثارا من الموصي لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييده التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار حقيقته له اصل في باب الايثار علة لتقييد الاستخلاص بالقليل **قوله** بان يبيع يعني لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلة لا بمعنى لا استرداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رح لان حق الوارث كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز

اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالتلثين **قوله** ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة

هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من احد الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة

وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من

مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا

ان ياخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع

عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم **قوله** ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل

هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة او زوال الحيوة

ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم

او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان تعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه

اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة

والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تقضى به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له

على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله

في الكتاب **قوله** وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما ضعفت بالرق اذ الرق يرجى

زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في التوجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الميت مال او كفيل يتقوى الذمة لان

المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل متقومة لذمة الاصيل متهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا

كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت

لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد

عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي

عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال

علي او قتادة رضي الله تعالى عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف

المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى

المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة يتقوى به لكونه محل

الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه

لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له **قوله** حتى يترتب منها
اي من التركة حقوق الميت كون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين
كالمرهون والمستأجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين **قوله** لحاجته اي
حاجة الموصي الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب
الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة
بحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى
قوله واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت تابعة وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا
لبقاء المالكية بداهة الضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا
بحث وان حرية المكاتب الميت لابد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق
الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة
الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو موجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته
في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد
الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية اولاده وسلامة الاكساب عن تسليم الورثة المال
الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت
شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب هالكا وقت اداء البدل هالكا **قوله**
ويثبت الارث اي ولانه يبقى ما تنقضي به حاجة الميت ثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه
في امواله ففوض من الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموال بمنزلة انتفاعه بنفسه بها **قوله**
والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه يفضي الى الموت الذي هو السبب حقيقة يصير المورث اي المريض بمرض الموت
محجورا عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة فكذلك اذا ثبتت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان او قال لعبده
انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات
عقد الخلافة في تلك للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب
عن الانعقاد لان التعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت
الحق على سبيل التأجيل وبهذا تبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور الكائنة
بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت يثبت
الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية
بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه وتدبير في ذلك
الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ وهو الابطال

[illegible]

قوله دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع
تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت
محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها قوله
واما لا يصلح لحاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم
القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا عن الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه
بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب
فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى
خلافة عن الوكيل والسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح
عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الوجوب مع ان [illegible] وتصحيحه بقدر الامكان وهذا
استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق الغير
قبل ان يجب قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص على
القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص بدون اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء
وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد ولهذا الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال
وعند ابي يوسف ومحمد رح القصاص موروث لانه خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل
والجواب ان ثبوت القصاص للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا
بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار
الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت
لورثته خلافة لا اصالة قوله واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد دخل فيها بمباشرة
الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن الازالة كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي بحيث يتعلق
تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره من عليه كالاكراه فمن الاول اي التي تكون من المكلف
الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بانه

١٠٣

[illegible]

على خلاف ما هو به والا فسياتي ان المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح
عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا اما الاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته
وصفات كماله وبنبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع عن الانقياد للحق واتباع الحجة انكارا باللسان
واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره جحودا
واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار
من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في او قصد التامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة
وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم
عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول **قوله** ونحوها اي مثل المذكورات كحرمة الخمر والوصية بها والتصدق
بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير **قوله** فيحد قاذفه اي قاذف الذمي الذي وطئ في نكاح المحارم
حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت
الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع
احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فح يفسخ و
اذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت
الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغيير اسلوب
كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب
لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد ولكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب
عقد الذمة فلا يحد قاذفهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر لا بحقه بيعها ولا ايجاب النفقة على
ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن
التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك **قوله** واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم
والصواب واخذهم الربوا **قوله** فان ديانة الكافر يعني ما يكون مخصوصا بمخالفة الاسلام لا يكون صحيحة بخلاف
ما اذا يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شائعا من

[illegible]

ونيم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرعتهم اذ لم يرد به وسواء كان حقا او باطلا وافع كنكاح المحارم فان دين المجوس خلافه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقد واحله وليس المراد المعتقد لبعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون ديانة اصلا فتحصل ان المراد بالديانة الديانة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على ما شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم ديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع **قوله** ولا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب من القياس على مجوسي خلف بنتين احدهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان العذر بليته من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف عذر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا تلتفت الى زعمها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصلح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة **قوله** وعنانا يعني ان البال في نفسه يصير الى قتل وان كثر ذوالحاجة دائمة لامكان الحيوة الى القيامة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر

[illegible]

[illegible]

لان صاحب الاول باول للقرآن اى يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على توفق معتقده لا ان ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقرآن اى متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه السلام **قوله** وجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويل الفاسد ولا يواخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس ولكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يعني لوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت لمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا يظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيواخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله تعالى ولان البغي منكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا تجمعوا وعزموا على القتال لانها انما يجب بطريق الدفع **قوله** ولم تحرم الميراث بقتله اى بقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة ولاية منقطعة عنه بمكان المنعة فكان قتله الى الحق في حق الاحكام لا في حق الاثم بمنزلة الجهاد ولان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا **قوله** ولما كانت الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف تبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة نرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك مبناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لم يجب رد العين والملك بالضمان انما يصح ثبوتا لا ابتداء **قوله** وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس المدين واصوله وهو الغاية او لا وهو دونه وذلك اما ان يكون في

اصول المذهب کما مر او فی فروعه وذلک اما ان یکون مخالفا للقیاس وخبر الواحد فیصلح عذرا او للکتاب او السنة المشهورة و
الاجماع فیکون مثل جهل صاحب الهوی وقید السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواترة یکون کفرا لکونه قطعیا وفیه بحث لان الکتاب
ایضا کذلک فمخالفته انما لا یکون کفرا اذا لم یکن المتن قطعی الدلالة ولا فرق فی هذا بین الکتاب والسنة واما عند قطعیة المتن والسند
فالمخالف کافر لا محالة فلا بد فیهما من تقیید الکتاب بان لا یکون قطعی الدلالة وتقیید السنة بان یکون مشهورة او یکون متواترة غیر
قطعیة الدلالة فمن مخالفة الکتاب القول بحل متروک التسمیة عمدا عند ذبحه تمسکا بقوله علیه السلام ذبیحة المسلم حلال وان لم یذکر اسم الله
علیه بان المؤمن ذاکر بقلبه للتسمیة وان ذکر باعمدا بقوله علیه السلام تسمیة الله تعالی فی قلب کل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء
بشاهد ویمین تمسکا بما روی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قضی بشاهد ویمین والعمل بخبر الواحد مع قیام نص الکتاب خطأ فی
الاجتهاد الا ان نص الکتاب لیس بقطعی لان قوله تعالی وانه لفسق یحتمل ان یکون حالا فیکون قیدا للنهی عن اکل ما لم یذکر اسم الله علیه
ویحتمل ان یراد بما لم یذکر اسم الله علیه المیتة او ما ذکر علیه اسم غیر الله لقوله تعالی او فسقا اهل لغیر الله به وقوله تعالی
فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان یحتمل ان یکون بیانا للحصر بالبینة التی هی الشهادة المعتبرة فی رجلین او رجل وامرأتین وهذا لا ینافی
ثبوت نوع آخر من البینة هی شهادة الواحد مع الیمین ومن مخالفة السنة المشهورة اعنی قوله علیه السلام البینة علی المدعی
والیمین علی من انکر ما ذهب الیه الشافعی رح فی احد قولیه فی مسئلة القسامة وهی ان یوجد قتیل لا یدری قاتله وادعی الولی
قتله علی واحد او جماعة من اهله ان کان بین القتیل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهر لوث ای علامة یغلب علی ظن القاضی والسامع
صدق دعواه یستحلف الولی خمسین یمینا ثم یقضی له بالدیة علی عاقلة القاتل فی صورة الخطأ واما فی صورة العمد ففی القول الجدید
یقضی بالدیة علی القاتل وفی القدیم بالقصاص وهو مذهب مالک واحمد تمسکا بقوله علیه السلام لاولیاء المقتول وجدتم خیرا تحلفون
وتستحقون دم صاحبکم ای دم قاتل صاحبکم الی آخر الحدیث فانه مخالف لقوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر وهو
مشهور فظهر ان کلام المصنف فی تقدیر القولین لیس علی ما ینبغی وانه لا جهة لتخصیص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بیع
ام الولد تمسکا بما روی عن جابر بن عبد الله انه قال کنا نبیع امهات الاولاد علی عهد رسول الله علیه السلام وبان مالیته یقین وانتفاؤها
بالولادة مشکوک فان الآثار الدالة علی منع بیعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثانی بالقبول فصار مجمعا علیه قوله لکن صلے
النظر اورد مسئلتین اولیهما مثال الجهل فی موضع الاجتهاد الصحیح والثانیة تتمیم وتکمیل للاولی لا مثال لان فیهما مخالفة الاجماع
فلا یکون الاجتهاد صحیحا قوله ولم یقض الظهر بناء ای بنی عدم قضاء الظهر علی انه لم یکن عالما بعدم الوضوء حین صلی وان الصلوة
المؤداة بلا وضوء من غیر علم بذلک لا یجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا عفی احد الولیین واقتص الآخر جاهلا بالعفو او
بان عفو احد الاولیاء یسقط القود ویقلبه الدیة لا القصاص لان هذا جهل فی موضع الاجتهاد لما ذهب الیه بعض اهل المدینة
من ان القصاص اذا ثبت لولیین کان لکل واحد منهما التفرد باستیفائه حتی لو عفی احدهما کان للآخر ان یقتل الا ان الظاهر ان هذا
مخالف للاجماع فلا یکون اجتهادا صحیحا بل هو جهل فی موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وایضا
النکر عدم نفاذ التصرف فی حق الغیر فیکون محل اشتباه ویصیر شبهة فی درء الحد قوله اذ هذه الکفارة یعنی کفارة الصوم تندرئ
بالشبهة لترجح جانب العقوبة فیها وهذا اذا اشتفی فیهما فانما بفساد الصوم فیحصل له الظن بذلک او بلغه الحدیث استحی

قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف
يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاثار وانما
التمسك بها للفقهاء بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه
ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع **قوله** ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على ان
مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكتها او ان ملك الاصل ملك
الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه اعني شبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل حل دليلا
فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف
شبهة المحل ويسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه
لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا
نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست
محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد **قوله** واما جهل الصبي عذرا لمن اسلم في دار
الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله من الاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له
في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة
او التقدير بالشهرة في محله **قوله** فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة
التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف حال من مات قبل التحويل
من اخواننا **قوله** وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم
علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا
الآية وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف
باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون
بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت **قوله** والبكر اي وجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي
غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش
فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد

من الكفو بمهر المثل لم يكن لهما الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجهما غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن الصحيح انه يصح النكاح في هذه الصورة ولكن يكون لهما الفسخ وهكذا اورد في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا **قوله** لان طلب العلم واجب عليهما اي على البكر وتقرير القوم ان جهل الخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما المسائل الخفية **قوله** حتى يشترط القضاء ثمه اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر الزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المراة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع في حق المراة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاءه ضمنا **قوله** ومنها اي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه العقل المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية او الاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل من الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه والدواء بخلافه والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد [illegible] الذبيب وهو الماء الذي القي فيه الذبيب ليخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان بحال لا يعقل الشيء فلا يصح طلاقه وعتاقه **قوله** فهذا خطاب يتعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب النهي وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي بمعنى اطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلي الصيد معناه [illegible] **قوله** او هو اي يكون قيدا للانتهاء لا الطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي معتقدين [illegible] المعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم [illegible]

[illegible]

مخاطبين اي مكلفين بذلك حالة السكر منافيا للتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم والمثلث لا يبطل الاهلية للخطاب
اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه منع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما
وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار
والتزويج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال
وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا القدرة فلم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له وبقي التكليف متوجها
في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج **قوله** اذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا
لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا
وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده **قوله** لان السكر دليل الرجوع اذ
السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المسامحة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص
والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح
الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان
قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على الاقرار في الصحو قلت السكر
قد يكون من غير الشراب المحرم والمثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه
شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو **قوله** وهذا ابو حنيفة رح يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر يعني زوال
العقل بحيث لا تمييز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرء به
الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر الهذيان عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد
قوله ومنها الهزل فسره فخر الاسلام رح باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو
اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها
الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة
لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمعتبر وضع المتقدم ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي
باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع **قوله**
والاشتراط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المتقدم من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد
بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من المقارنة بالعقد **قوله** ولا اختيار المباشرة
والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم صيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد
الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان
المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر **قوله** وهي ان التصرفات اما انشاءات
او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها

[illegible marginal glosses]

الى بيان الواقع فانهما ... والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان تواضع المتعاقدان
الى اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقدير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او
على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك ثم اما ان يدعي احدهما الاعراض و
الآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب
وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه قوله لعدم الرضاء بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لان المانع عن
الملك لا عدم الرضاء كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضاء قوله فان نقضه اي العقد
الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما
جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدره ابو حنيفة رحمه الله بمدة الخيار ثلاثة ايام اعتبارا
بالخيار المؤيد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلاثة اعتبارا
بالليالي قوله عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد
هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على ان لم
يحضرهما شيء وما لاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا
فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان
المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه
الغير كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق الغير لان احدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجد اللزوم
من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة قوله فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض
عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء
من الصورتين هذا اي شيء من صورة اتفقا على ان لا يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض
وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف
في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما
تشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وستون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق
اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما
وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما واما
بناءه مع اعراض الآخر او ذهوله او ذهوله مع بناء الآخر او اعراضه واما اعراضه مع ذهول الآخر او بنائه فيصير تسعة وعلى
كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احد الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف
اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة رحمه الله بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما
بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء

[illegible]

مثلا اما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كل منهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر قوله والفرق لهما بين البناء ههنا وثمه يعني اذا تواضعا في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رح لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وتقرير الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر لو لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انما قصدا بذكر الالف الآخر التسمية من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح **قوله** والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة رح فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل نظرا الى افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد رح فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره فوجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصلح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين **قوله** واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض في الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع وكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا **قوله** وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع اعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل هو سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار **قوله** في قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فاذا اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة

[illegible]

فاللازم هو المسمّى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر
كما في البيع واما عند ابي حنيفة رح فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية و
في البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود في الايجاب
لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته وبدون ذكره فيترجح المبيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع
بالثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين
للتوالد والتناسل **قوله** وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على
ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر
اذ لا يتوسل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه بانه لم يذكر في العقد بخلاف
المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية
لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح بدون تسمية المهر يصح وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض
والبناء فاللازم عند ابي حنيفة رح في رواية محمد رح هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة
بمنزلة الثمن في البيع ومهما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رح هو المسمى قياسا على البيع وعندهما
اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت
المال بالهزل والمتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل **قوله** ومنها اي ومما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه
متضمنا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امراته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان
المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة
الاتفاق على الاعراض وعلى ان لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال
اما عند ابي حنيفة رح فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما
لان قبول المراة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامراته انت طالق ثلثا
على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت
الطلاق في الثلثة الايام بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف
لازم وبهذا المعنى قوله وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة ثم مسئلة الهزل في الخلع
على كل المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله وكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في
صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل
لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه موثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية
وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال

في النكاح ... وقد اثر الهزل فيه قلت تبعية في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر
بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر
وعندهما متفقة ويتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد
بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة بان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال
بل تتوقف على اختيارها **قوله** واما تسليم الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب المواثبة بان يطلبها
كما علمها حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان ينتهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها
الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل
الشفعة فهو بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار
لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل
يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم **قوله** وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه
معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط **قوله** واما الاخبارات فيبطلها الهزل
سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا
شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا
اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الخبر يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه
واعلاما بثبوته ونفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها
كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة
انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق
والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق **قوله** فيكون اي الهازل بالردة مرتدا
بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى انما
كنا نخوض ونلعب الآية وهذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه
لعدم الرضاء بالحكم **قوله** ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد
قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع
بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل
ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف بالخفة الباعثة على العمل
بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هو الخفة والحركة
ومنه زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك
قوله لان التبذير اصله مشروع والتبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد

[illegible]

والمراد باصل التبعيد هو نفس تفريق المال قوله اجمعوا على منع مال الصبي اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف
الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم
المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل
حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم
اموالهم فاقام ابو حنيفة ما هو السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ من الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا
مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد
خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما
لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف
ومحمد تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه
يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة
وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم
حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف
فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه باتلافه التصرفات ولم يكن للولي في التحفظ الا الكلفة والمؤنة
والثالث انه انما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه
كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير مطية لديون
الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين ح بالا وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاه
فانه وان كان حذاقة واحتيالا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية
بالف دينار قوله ذهل في سوق النخاسين النخاسة في زائدة والمكايدة المقاساة والتلبيس للتخليط واخفاء الامر
على الغير والطراق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا اطرقوا وذلك عادة الكبار والطرقة وسادة صغيرة او
شعرات بطوال تحت حنك المعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فسونه ايهام اي فسون الحيل

والزوير او العلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله نتف عشوته يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما
كان هنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف ومحمد كما في حجر
الطافوس للاجرة ونصب المنوال لاخراج الابريسم من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا
القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة لانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس عند ابي حنيفة
لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتميز والسفه لا يوجب فقد ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للوجب ولهذا
يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في حقوق العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات
مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم عمله
بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى لمجانته وسفهها لا يستحق منع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم
فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص خلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلمين من حيث تنقطع الاحد فيجب الحجر
بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه الضرر اهدار اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف
منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على
ما ذهب اليه بعض المشائخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى
الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعذير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نم
صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زايدة والحاق السفيه بالفقر بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارات
والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن
الوجهين الاخرين ميل الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد **قوله** ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر
وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له واليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى
يثبت نسب الولد منه وفي مكاتبه بالتشري والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه
الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصور يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم
كما ان الغرم بالغنم واذا لم يوجب على المحجور شئ لم يسلم له شئ فكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع **قوله** وهذا الحجر يعني
الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون لسبب في ذاته كالسفه وقد يكون لسبب خارج
كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى المديون او يمتنع المديون عن الصرف فاما اول الى الحجر
بسبب السفه فيحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر به
نظرا للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء المال والضرر باهدار عباراته فلا بد في ترجيح احد
الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون نوعا من التلجية يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على
طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت
او عقارا لما روي ان معاذا رضي الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص

[illegible]

ولان يبيع ماله لقضاء ديونه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي
والي الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا ضرب حجر **قوله**
التلجية هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب
الهزل الا انها لا يكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجية
ان يلجيك الى ان يأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجات اليك داري اجعلك ظهرا
لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجاء فلان الى فلان والجاء ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجاء
مضطر الى ما اباشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة قوله على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني
في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله** ومنها
السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلنا المراد انه خروج من عمرانات الوطن على قصد مسير
يمتد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف
الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في
اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء ويستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن
عائشة رضي الله عنها وقال مقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين
بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان المسافر وللمقيم اربعا الا ان قول
الصحابي ليس بحجة عند الشافعي والثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا وما هو
في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان
فرضا اذا نوى الاتمام وح لا نم انه لا يذم تاركها الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم سماها صدقة
حيث قال انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك
اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر
في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** ولما كان السفر بالاختيار يعني
فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم يفسخه قبل انفجار
الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المرض مما لا يدفع له فربما يتوهم قبل
الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا يدفع له بخلاف المسافر

٤١٥

فانه يتمكن بدفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم
بذلك كذا لفظ فخر الاسلام قيل له معناه حكم المسافر وافتى في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما
في اول اليوم اولا فان كان قائما فان ترك الصوم فذاك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان
السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل طرأ في اثناء النهار فابتدأ من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه
فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم
يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض
سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار
كان الشبهة في سقوط الكفارة وان فارق لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة
قوله على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان
الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية
وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج
على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غيره على الحالة على الحرمة الاصلية ويكون حكمه كذلك في
سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد و
الاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم وقد يكون السفر
مندوبا ويقع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهي المعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته
كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته للحكم مع ان السبب وسيلة اليه اولى ولهم صفة
القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر
اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي المنفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل
عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر لانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل
بالاكل فلا بد في الآية من تقدير فعل اي فمن اضطر واكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد
فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت الآية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على
ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز عما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر
آخر ولا متجاوز سد الجوعة قوله ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد
الفعل ان يقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة
امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة
وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل
الخطأ من العوارض المكتسبة قوله ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل

٤١٦

[illegible]

الخطأ كما هنا صلة لم لانها تقابل بمال كالضمان وجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث
سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل
صرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في
بحث النهي وعبارة فخر الاسلام هو هنا ان المختار لما كان عذره صلح سببا للتخفيف بأصل فيما هو صلة لا تقابل
مالا اذ لا انفكاك اي الخطأ عن ضرب التقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو بأصل الفعل مباح وترك
التثبت محظور فيكون جناية قاصرة فيصلح سببا لجزاء قاصر **قوله** ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان
يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي هو لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو
لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ
عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يقع الطلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ
مقام الرضا في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان
السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد والاهلية واستعمال العقل
في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية في الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من
ظهور البشاشة في الوجه ونحوه ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه
لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح
لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان الذي
يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى
اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب انما
انما يقام مقام الشيء عند خفائه وجوده وعدم القصد في النائم يدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره **قوله** كالبيع فانه
يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبنى عن القصد دون الرضا فلو اراد ان
يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى
على لسانه خطأ فهو كبيع المكره فينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره كبيع المكره باقامة
البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة **قوله** واما الذي من غيره اي القسم

الثاني من العوارض المكتسبة والذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضاء لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسد بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل المسلم بغير حق ويوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجب عملا بالعزيمة ولهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه ويصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البزغري رح ان فعل المكره حرام كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وجعل فخر الاسلام رح انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا يسقط قبل الاكراه بحال **قوله** ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل اي اوفق له ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به **قوله** واصل الشافعي رح اي القاعدة التي قررها الشافعي رح في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كالاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او فعل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة الفعل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين **قوله** وطلاق المولى بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني ولو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامراة العنين بعد الحول فانه اذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق **قوله** والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي رح سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محيي السنة رح الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوفه بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو

وتخلية السجن لاذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك **قوله** اصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة رح واصحابه ان الاكراه ان كان ملجيا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا يفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقرار وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال او النفس والمراد بالاكراه الملجي ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس والضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه بقي مقصورا على الفاعل **قوله** فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا تحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير مقصور وانما النظر الى المقصود من الكلام الى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل الغير آلة له ومتى لم يكن وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له **قوله** فلان ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم يبق الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فاسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فاستثار الشرط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اجدر واعترض المص رح بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضا به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمص رح لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحية فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين اللذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم **قوله** واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت مرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي ان يتحد محلهما بان اكره المرأة لانه لو اكره الرجل على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع وقوع

الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائفة بازاء ما سلم لها من البينونة ولما اوقع الهزل بقبول المال فيصح التعليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على قبول المرأة المال والرضاء به فان التزمه وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء وجه قول ابي حنيفة انه قد تحقق في الهزل الرضاء بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضاء بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لا يمنع وجود الرضاء بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضاء بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل لعدم الرضاء والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الاختيار ووجود الرضاء بالسبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم بلزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوجد في المتبوع ابدا **قوله** وان كانت اي الاقوال مما تنفسخ ويتوقف على الرضاء ينعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها في محلها واما الفساد فلان الرضاء شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجي كالاكراه بالقتل وغير الملجي كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضاء لان الرضاء منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى راي الحاكم **قوله** وكذا اي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجي وغير الملجي لان الاقرار خبر محتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضاء وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قلت الاكراه يعارضه لان الصدق هو الاصل في المومن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت بالشك الحقوق **قوله** والافعال منها ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما لا يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكره عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فقسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه ولانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام

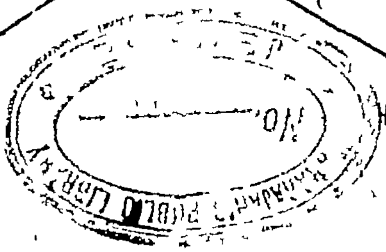
[illegible]

لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله فيقتصر
على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل
فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في
الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل اما الكفارة
الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة
هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل
الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما
اذا اكره الغير على بيع شيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة للحامل لزم التبديل في محل التسليم بان
يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا انسب التسليم الى
الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم وقد يقال ان الفعل في المثالين
المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة الغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام العقد
لانه لا يقدر احد على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام رح من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه
انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه. الجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر
الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف وانما امتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية
واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل **قوله** ولا اعتاق وان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة
احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة فيه ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم
بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب
الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون
الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على
العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب **قوله** وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة
تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه كما ذهب اليه البعض من المشائخ رح فموجب
الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة
الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر رح القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف رح
لا قصاص على احد بل تجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في
كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد رح القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة
فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بمقتضى الطبع فيصير آلة لا اختيار له كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل اما في حق الاثم فالفاعل على
لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير

الغير فلو نفيناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فيبقى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة
الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلاطاعته المخلوق في معصية الخالق وايثار نفسه على
من هو مثله بحقيقة موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة
مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان النفس تقبل التحمل فذلك لم يكن بقوله ولكن في الاثم لا يمكن جعله آلة بمعنى ان المعتبر
في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل **قوله** والحرمات انواع اي لما كان حكم الافعال المكره عليها في انها تحل او لا وهذا بيان لحكم
الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما ومباحا او رخصة فيه فالحرمات اما ان تحتمل الاول
او لا الثاني اما ان تحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط والرخصة ونوع يحتمل
الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط او لا والكل
من هذه الاقسام مبين في الكتاب **قوله** والزنا يعني زنا الرجل بالمراة لانه الزاني حقيقة وانما المراة ممكنة من الزنا فزناها يحتمل
ما يحتمل الرخصة **قوله** لان حرمته نفسه فوق حرمة يده اي فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة
النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان اثما كما في الاكراه على القتل لان حرمة
الاطراف من في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير لياكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في
حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك **قوله** والزنا قتل اما
من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المراة لعجزها عن ذلك
فيهلك الولد والولد في صورة كون المراة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج
ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد **قوله** فالاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات حرمة يحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها
حالة الاضطرار يعني انها لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وانما قيد
الاضطرار بالمخمصة ثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان
اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث
الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد **قوله** وحرمة لا يسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا يحتمل السقوط بمعنى انه لا يحتمل
سقوطها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وبمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من
حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط كالايمان او يحتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة
الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال في ذلك لان الكفر حرام بحرمة
ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب
بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة
للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات
قوله وزنا المراة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المراة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط

حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجي ولا يرخص في غير الملجي لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط
نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من قبيل القسم الثاني اعني من قبيل الحرمة التي لا يسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله فهي اي تلك
الحرمة اما في حقوق الله تعالى الخ مشعر بان تلك الحقوق تتناول الحرمة وسببها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان
في العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق
ان العصمة عن الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا يسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة قوله ولا يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجي لان الاكراه
الملجي لا يثبت رخصة في حقه كما في المرأة حتى يكون غير الملجي شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجي استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه
عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه مع ذلك لا لقضاء الشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية
[illegible] طبعا بالفحولة المركبة في الرجال **قوله** واما في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه فاتلاف مال المسلم حرام حرمة
هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر لان الايمان
حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها يحتمل
الرخصة حتى لو اكره عليه على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان متبذل ربما يجعله صاحبه صيانة
نفس الغير وطرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمته للمال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا
على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عند ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى
العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما ليس من باب اعزاز الدين قيد الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا
ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد ومثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير
المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان له فالقسم بهذا الاعتبار في قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط
وحرمة يحتمله لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى تسامح الا ان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة
نفسها وذلك كالايمان بالله والصلوة فان حرمة تركهما لا يسقط اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان
قوله ويجب الضمان اي يجب الضمان على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال المعصوم حقا لصاحبه فلا يسقط
بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال المعصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال
وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا تصريحا
بالمقصود وختم الكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه
ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق تبييضه يوم الاثنين التاسع والعشرين ٢٩ من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة [illegible]
واستنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم ما جمعت من الفوائد ونضد ما ركبته ايدي الفكر في نظام الدر [illegible] في نظم
الدر [illegible] لذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى فالحمد لله على نعمه العظام [illegible] والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه
البررة الكرام ما هبت النسائم [illegible] صفحات هذه الاوراق [illegible] الايام

[illegible] بالملجي الا يكون [illegible] الملجي [illegible] اي اذا اكره [illegible] الزنا بالملجي يكون [illegible] ٢٢٣ [illegible] ويجب الضمان [illegible] العصمة والتوفيق


NO.

[illegible]


RESEARCH INSTITUTE